بسم الله الرحمن الرحيم
نحمدك يا من قصرت عن وصف كماله السنة العلماء الاعلام وضعفت
عن التطرق الى ساحة جلاله اجنحة العقول والافهام ثبت اقدام
ارائنا فى مواقف الكلام ووفقنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام و
صل على افضل الرسل سيد الانام محمد الهادى باقرب الطرق الى
دار السلام وعلى آله البررة الكرام وصحبه الكملة العظام ما تتالى بث
الصحف والاقلام وتعاقبت الانوار والظلام اما بعد فيقول العبد
الضعيف المحتاج الى رحمة ربه الغنى القوى محمد بن احمد بن محمد اسلم
الهروى هذه حواشى معلقة على فن الامور العامة من شرح المواقف
اودعت فى درج عباراتها لآلى تحقيقات يترين بها اذان الاذهان وخدرت
فى استار اشاراتها نفائس عرائس لم يطمثهن انس ولا جان خدمت
حضرة من نصر الملة والدين وقفى على اثار سيد المرسلين جاهد فى سبيل
الله سبحانه وتعالى حق الجهاد وقطع كما ينبغى دابر الكفر والشرك والالحاد
الذى يختضع دون سرادقات جلاله جباه السلاطين ويكتحل بغبار تراب
ساحة كماله اعين الخواقين يقتبس من نير جماله شمس الضحى ويستنير
من انوار كماله بدر الدجى قد سطعت الآفاق بانوار عدله واحسانه
واشرقت الانفس بلمعات فضله وامتنانه ايدت عساكره بالجنود
القدسية الملكية وقطرت على نصرته النفوس العلوية الفلكية تدبيره
الراسخ سد يمنع ياجوج الطغيان وعدله الثاقب نير يزيل ظلمة
العدوان سيفه مرآة ينطبع فيها صورة الفتح والظفر ورمحه مصقلة
تذهب الكلف من وجه القمر العلم مصباح يتنور منه زيت فضله العميم
والعقل مشكاة يقتبس منها سراج فضله الجسيم السلطان المعظم و
الخاقان المكرم اسد المعارك والمغازى محمد اورنك زيب پادشاه
عالمگیر بهادر غازى لا زالت رايات سلطنته مقارنة لآيات الفتح
والظفر وآرائه الصائبة مطابقة لمجارى القضا والقدر اللهم كما وهبت
له

له فى النشاة الاولى ملكا لا ينبغى لاحد من بعده انك انت الوهاب كذلك
ارزقه فى النشاة الاخرى السعادة القصوى وحسن المآب انك على كل
شيء قدير وبالاجابة جدير ما لا تخنص الذات تعلم ان المتبادر منه
ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لانها
موضوعات لها والوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه ههنا كذلك على
ما سنشير اليه وما اشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفى الجزء
الصورى عنه فليس بشيء لانه على ذلك التقدير وحدات من حيث انها
معروضة للهيئة الاجتماعية والكثرة وحدات محضة كما ستحققه ان
شاء الله تع وبهذا يندفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المنفصل
والمتصل والكيف فانها تتحقق فى الجوهر والعرض وعلى العلم والقدرة
وسائر الصفات السبعة فانها توجد فى الواجب والجوهر وربما يجاب
عنه بان كونها من الامور العامة لا يقتضى ان يبحث عنها لجواز ان لا يتعلق
الغرض العلمى بالبحث عنها على وجه العموم وتحقيقه ان فى الامور العامة
يبحث عن احوال اقسام الموجود وتحققها فيها لا من حيث انفسها من غير
تخصيصها بقسم دون قسم فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمى بالبحث
عنها على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التى تعلق الغرض العلمى
بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثانى كالعلم والكم ونحوهما لا يبحث
عنها ههنا بل فى الامور الخاصة كما ان الامور التى لم يتعلق الغرض العلمى
بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية والمفهومية ونظائرهما
لا يبحث عنها اصلا لا فى الامور الخاصة ولا فى الامور العامة اعلم انه
لو جعل هذا التعريف تقريبا لفظيا لسهل الامر فان التعريف اللفظى يجوز
بالاعم فان كل موجود الخ هذا على سبيل التبرع فان الامور العامة لا يجب
ان يتحقق فى جميع افراد الثلاثة والاثنين والا لخرج الامكان ونظائره
اذ ما من كلى والا ويعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجود تكلف
عند القائل الخ وذلك لانه يطلق الماهية على الامر المعقول مع قطع

النظر عن الوجود والتشخص على التعين بعد الابهام اطلاقا غالبا
ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير
عينية التشخص والوجود ويمكن على تقدير غيريتهما فعلى هذا
الخ ان كان المراد بالعدم العدم المطلق اى سلب الوجود المطلق وبالامتناع
ضرورته ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير فهما ليسا من الامور
العامة الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة
كما ان الاحوال الثابتة له بالفعل منها وان كان المراد بالعدم مطلق العدم
اى سلب مطلق الوجود وبالامتناع ضرورته ضرورة مطلقة او ناشئة
عن الغير فهما من الامور العامة الا ان يقال المتبادر مما لا يختص بقسم
ان يختص بالمقسم لكننا نخرج ح الامكان الا ان يثبت ان كل ممكنا موجود ولو
فى الاذهان العالية ثم ان يقال ان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية
هى فى مرتبة الذات ليست الا هى ويجب سلب الوجود عنها من حيث هى ففى
تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو
معنى صدق العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة
للجوهر والعرض وفيه نظر لان الكلام فى عدم الشيء فى نفسه لا فى العدم
الرابطى والجواب ان عدم الشيء فى نفسه فى قوة السالبة البسيطة كما ان
الوجود المقابل له فى قوة الموجبة المحصلة فذلك العدم رابطى فى العنوان
والحكاية دون المعنون والمحكى عنه فتدبر ثم القدم مطلقا ليس من الامور
العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق ومن اثبت الصفات الزائدة
لا يقول بعرضيتها وقد يقال الخ فيه ان المراد بقوله هو مع ما يقابله
متناول لا تناوله مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من
هذين المتقابلين غرض علمى مع ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع
مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات اذ قد اوردناه الخ فيه
اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك
فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعتبر فى المسائل هو حمل
المواطاة

المواطاة والمبادى لا تصلح له ولا يخفى انه ح يكون موضوع فن الامور
العامة محمولات المسائل والحق ان المبادى والمشتقات كليهما امور
عامة لان المتبادر من التناول المأخوذ فى تعريفها ضمنا او صريحا
مطلق الحمل وما يبحث عنه يحتمل الامرين والظ هو الاول وعبارات
بعضهم تدل على الثانى فلا بد لها الخ تتمة ان العام متقدم على الخاص
طبعا فتقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع لاشتمالها الخ كانه اراد انه
يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها فالاولى ان يذكر
تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها فى مقدمة مباحثها ولا يتوهم
منه كون المبادى امورا عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات
بل ما تصدق هى عليه اى ما من شانه الخ فسر المعلوم بذلك مع ان
معلوم الله تع معلوم بالفعل ليوافق ما ذكره المص فى تقسيم
الحكماء واراد بالعلم العلم بوجه ما فالمعلوم يشمل المعدوم الذى لا كنه له
اما ان لا يكون الخ قدم العدمى على الوجودى نظرا الى تقدم العدم على
الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان
عند المتكلمين والمسبوقية الاولى عبارة عن الحدوث الذاتى والمسبوقية
الثانية عبارة عن الحدوث الزمانى كما سيجيء تحقيقه اى له تحقق
تبعا له الخ وذلك بان يكون الغير واسطة فى العروض لا فى الثبوت واللا
يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها
متحققة بواسطة موصوفاتها واسطة فى العروض اذ لهم ان يقولوا ان
فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها واطلاق الصفات عليها على سبيل
المجاز ثم لا يخفى ان الوجود عندهم حال فلان قيامه بالموجود اولا وبالذات
وبنفسه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول ولو اعتبر تغاير بينه وبين نفسه
لا يكون الواسطة واسطة فى العروض فان العارض فيهما ليس متعددا
اصلا وقولنا الموجود الخ فيه اشارة الى ان هذا القيد للبيان لا للاخراج
لان صفة المعدوم تخرج بقيد لا معدومة وخص الذكر بصفة المعدوم

ولم يذكر صفة الحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض
يدل على امتناع قيام الصفة بالحال والجواب الخ لو بنى الاعتراض
على المعنى المتبادر او على جميع المذاهب لا يندفع ذلك فالمعلوم على
رايهم الخ يعنى منه ان التحقق عندهم مرادف للثبوت والكون مرادف
للوجود وانما التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود
موافقا لما قاله في شرح المقاصد في شرح قولهم المعدوم شيء واراد بقوله
اما لا تحقق له في نفس الامر نفسه ما لا تحقق له في نفس الامر اوما
لا تحقق له باعتبار ذاته ففائدة قوله في نفسه على الاول ادخال
الاعتباري المحض في المنفي وعلى الثاني ادخال ما له تحقق تبعي فيه
واراد بالممتنع ما يشتمل على الممتنع العقلي فاندفع ان المركبات الخيالية
عندهم منفية وليست بممتنعة ثم لما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض
الوجود العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم
لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين فاذا
المعلوم ليس داخلا في مفهوم المشتقات حتى يكون نقيض الثابت
اللامعلوم الذي له تحقق ونقيض المنفي المعلوم الذي ليس له تحقق و
هكذا لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق وقسمة المعلوم
اليها لا يقتضي ذلك تقسيمين اي تقسيمين ثنائيين لكن الاقسام
عندهم الخ هذا بالنظر الى التقسيم الاول واما بالنظر الى التقسيم الثاني
فالاقسام ثلاثة الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت وكانه
لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفي لئلا يتوهم من اطلاق الثابت على
الموجود كون قسيم المعدوم قسما منه لكنه مندفع بان قسم المعدوم
هو الثابت الذي لا كون له اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الموجود
فظهر الخ فظهر ايضا ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود
واخص من الثابت لتناوله للحال وعدم تناوله للمعدوم الممكن
وعلى الثاني الخ وذلك لان المتحقق يتناولهما وهو مرادف للثابت

مايمكن

مايمكننا الخ اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب وعلم الممكن وزاد الشارح ولو
باعتبار ليشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع اما لا تحقق له ان تعلق قوله
بوجه بالنفي فالمراد من المعدوم مطلق المعدوم وان تعلق بالمنفي فالمراد
منه المعدوم المطلق والاول اشمل لاشتماله على المعدوم المطلق و
المعدوم الخارجي والذهني واوفق بقسيميه فان ظاهره يدل على مطلق
الموجود والثاني ابعد عن تداخل الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم
بحسب الذهن والخارج وانسب بتقسيم قسيميه فان المعتبر في موارد
التقسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء لا يقال امكان العلم يستلزم امكان
التحقق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق ضروريا لا يمكن
تحققه لانا نقول لا نم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق فان الحاصل
في الذهن عند علم الشيء بالوجه هو الوجه دون الشيء فافهم والا فهو
الموجود الذهني الخ فان قيل الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن
موجودة ذهنية ومتخاذة عن ذلك الشيء وعن الصورة الحاصلة منه
في ذهن آخر بالهوية الشخصية على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني
وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وان
الموضوع من جملة المشخصات قلنا الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة
بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها بوجود متحد وحدة
الوجود الخارجي في ترتب الآثار ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض
الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجود لا يترتب عليه الآثار
وجاز ان يكون لشيء واحد وجودان ذهنيان باعتبارين كما سيأتي
تحقيقه فالمراد ههنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود
الذهني وبالوجود الذهني ما يخص النحو الثاني منه وبهذا يظهر لك
ان ما ذكره الشارح ههنا ليس على ما ينبغي مع انه كما تراه ناظرا الى القول
بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة
ان المدرك ليس الا المشار اليه بانا وانت وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره

فتدبر وبان الجزئيات الخ فان قلت الموجود الذهني ما ليس له وجود
يترتب عليه الآثار وبهذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى
الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة قال الشيخ الرئيس في طبعيات
الشفا يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من
الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورته مجردة عن
المادة تجريدا ما فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع
نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ قلنا
مدرك الحس الظاهر حال احساسها انما تنطبع في الحس المشترك و
الاحساس انما هو له فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها عند
الحس الظاهر واذا زالت تلك الحالة يبطل ذلك الاخذ وتحصل الصورة
في الخزانة اي في الخيال ولك ان تقول المراد بالهوية ههنا هوية يمتنع
بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية فهوية الجزئيات المرتسمة
في القوى يمتنع فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى
ان البيضة الحاصلة في الخيال ينطبق على كل من البيضات الذهنية على
سبيل البدل بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وهكذا سائر الصور
الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد العينية او الفرضية كما يظهر
بالتأمل وتفصيله ان مدرك الحس الظاهر لوجودها في الخارج و
لمقارنتها للمادة ولواحقها يلحقها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن لحصولها
فيه ولكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا يلحقها هوية
يمتنع لها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية والصورة
الحاصلة في العقل لحصولها فيه يلحقها هوية يمتنع فرض صدقها على
غيرها ولكونها مجردة عن المادة ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرضها
اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية وبعد اللتيا والتي قد عرفت ان
المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا اخذ وحذو الوجود الخارجي

حين الاحساس

في ترتب

في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على الكليات فتامل ولا تغفل وبان
المدرك الخ لا يخفى ان المتمايز في الخارج بماهية وهوية لا يمتاز في تحققه
الخارجي بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق سواء كانت الهوية
خارجة عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى
ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك دون المدرك او داخلة
فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان التشخص جزء عقلي
للشخص مع انه من المبين ان للموجود في الحواس هوية مغايرة لهوية
الموجود في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
التشخص وكل ذلك تعسف وذلك لان المتبادر من قوله فان
الحاصل الخ تغاير المتميزين بالذات وكون الموجود الذهني غير متمايز بهوية
تنضم الى الماهية في اي ظرف كان اما ان لا يقبل العدم الخ اراد بالعدم
العدم المطلق فلا يشكل بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته
واظهار الخ فيه مسامحة لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن
الذات لا سلب الضرورة الناشئة عنها ضرورة انه يجامع الوجوب بالغير
والامتناع بالغير الا ان يقال سلب الضرورة الناشئة عن الذات
ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول لكن الخارج عن الحصر
العقلي هو السلب البسيط بل ليس ههنا اقتضاء فان الامكان سلب ال
الضرورة التي هي بالنظر الى الذات وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء
وعلى كل تقدير لا يلزم من سلب المقيد السلب المقيد وسيأتي تحقيقه
في مقامه وهو اي الممكن لذاته الخ ان الموجود الخارجي ينقسم الى
الجوهر والعرض والحق ان المنقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر
مطلقا لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست موجودة في الخارج
على ما ذهب اليه المحققون والقول بان عدها من الاعراض من قبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وبان الجوهر
والعرض قيد القسم لا نفسه تكلف فان قيل ح يلزم ان يكون الامور

اعراضا لكونها اوصافا موجودة فى نفس الامر مع انهم لم يعدوها منها
قلنا التركيب العقلى معتبر فى ما ينقسم الى المقولات ضرورة ان
المقولة عبارة عن الجنس العالى فيكون الامور العامة خارجة عنه
لكونها بسائط ذهنية مع ان موصوفاتها ليست بموضوعات لان الشئ
لا يقوم وجوده مثلا لاستحالة تقدم الشئ على نفسه فليتامل
اى فى محل الخ اى فى محل يقوم ذلك الحال من حيث العموم والخصوص
فالمادة التى هى محل الصورة تقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة
بها من حيث العموم والخصوص لكن لا تقوم الحال الذى هو الصورة
بها بكلا الحيثيتين فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى
تحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة وموضوعة للاعراض القائمة بها
وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هى بل محتاجة اليها
من حيث الخصوص بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل
المطلق وهو من حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص والسر فيه ان
العرض طبيعة ناعتية محضة والصورة طبيعة مستقلة من حيث
هى وغير مستقلة باعتبار العوارض فتامل وهو المادة المادة
ههنا اعم من الهيولى فان محل صورة الجوهرية المعدنية هو المركب
من العناصر الاربعة كما صرح به بعض المحققين فما اورد على تعريفاتهم
الموضوع بالمحل المستغنى عن الحال بان محل الصورة المعدنية هو
المادة العنصرية وهى غير محتاجة اليها لا فى الوجود ولا فى التحصيل
النوعى لانها قبل فيضانها كانت متحصلة بصورة عنصرية ساقط
لان محلها هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة
المعدنية ليس متحصلا بصورة والموضوع والمادة الخ المراد بالتباين
ما يشمل التباين الجزئى لما مر اما ان لا يكون الخ اعلم ان الزمان
عند جمهور المتكلمين امر موهوم وعند جمهور الحكما امر موجود مع
اتفاقهم على انه امر غير متناه فى طرف الماضى واما عند اهل التحقيق

فهو

١٠٤

فهو موجود متناه فى هذا الطرف وحكم الوهم بلا تناهيه كحكمه بلا
تناهى المكان فكما لا عبرة فى حكمه بلا تناهى المكان كذا لا عبرة بحكمه
بلا تناهى الزمان فالقديم الزمانى عند جمهور المتكلمين والحكما هو
الموجود المستمر فى الامتداد الزمانى الغير المتناهى فى طرف الماضى
فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد بان يكون قبله العدم
وعند المحققين هو الموجود الذى لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بعدمه
فى الواقع هذا وتحقيقه يقتضى مقاما اوسع من ذلك والحادث
الخ لم يقسم القديم الى هذه الاقسام ولم يذكر فيها محل المتحيز بالذات
الذى هو الهيولى وحال المتحيز بالعرض الذى هو العرض القائم بالعرض
لان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع محل المتحيز بالذات وحال المتحيز
بالعرض وكذا بامتناع القديم المتحيز بالذات والقديم الحال فيه بخلاف
امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم جزم بوجوده
خاذه قابل للاشارة الخ اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة فى العروض
بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض
ثانيا وبالعرض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان
الاول المعنى المصدرى الذى هو فعل المشير اى تعيين الشئ بالحس
والثانى المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم الاخذ من
المشير الى المشار اليه وقد فصله الش فى محله والثالث تعيين الشئ
بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعانى بعد اشتراكها لا تقتضى كون فى انهاهو
المشار اليه بالذات محسوسا بالذات تفترق بان الاول والثانى لا يجب
ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا
بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير
اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل ان يتعلق التوجه اليه اولا
فكذا ما هو تابع له والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا
بالعرض فانه وان كان تابعا التوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه

ههنا او هناك لا يتعلق الخ ولا الا بماله مكان بالذات وبهذا يندفع
ما يتراءى وروده من ان الاشارة فعل المشير فهي تخييل الامتداد
لا نفسه وان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض القائمة
بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض و
الالوان والسطوح القائمة به محسوسة بالذات وان ما ذكره الشارح
ههنا مناف لما ذكره في بحث الحلول من ان الاشارة قد تكون الى النقطة
والخط والسطح بالذات والى محلها بالعرض فافهم وما ذكره الخ بل
لا حلول عند المتكلمين سوى ذلك الا يرى انهم لا يطلقون الحلول
على قيام الصفات بالواجب تع فلا يتجه وكذا لا يتجه عليه النقض
بالاطراف المتداخلة لانها ليست متميزة بالذات وايض المراد باتحاد
الاشارة اتحادها بحسب وجودي الحال والمحل على ما ينساق اليه الذهن
وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل مع ان المتكلمين لا يقولون
بها فالاولى ان يفسر الخ في هذا التفسير شك مشهور وهو انه
ان اريد به ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظ ضرورة
ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح
حمله عليه بواسطة ذو فيرد اختصاص المحل بصاحبه بل المعروض
بعارضه واجاب عنه بعض المحققين بما حاصله ان المراد به ان يكون
المختص وصفا للاخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر
آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بخلاف المال فانه
محمول على المالك للاضافة التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو
التملك دون المال فان المالك هو ذو التملك بالمال وانت تعلم
ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف ياباه عنه اذ ح لا يكون المختص
وصفا للاخر لذاته مع انه على ذلك التقدير لا يصدق على حلول الصفات
المشتقة في موصوفاتها فالاولى ان يقال المراد بالاختصاص الناعت
اختصاص به يصير احدهما نعتا للاخر بنفسه لا باعتبار امر آخر والمراد
بالنعت

بالنعت ما يتصف به الشيء مواطاة او اشتقاقا فالسواد مثلا له
اختصاص بالجسم به يصير نعتا له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له
اختصاص بالمالك كذلك وبهذا يظهر ان العرض اعم من العرضي و
المشتقات وما في حكمها اعراض كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول
فافهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ولا بد الخ تحقق الغير في
الحادث من غير تحققه في الباري لا يكفي في امتيازهما اذ على تقدير
اعتبار عدمه يلزم اعتباره وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق
الباري على الحادث فيلزم التركيب الخ التركيب من الوصف غير
معقول فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه بل هو راجع الى اجتماع
النقيضين او حدوث الخ لغلة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع فقيل
انه الخ الظ ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي
المصدري والقائل بكسبيته او بامتناعه اراد به منشا الانتزاع والوجود
الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ الرئيس
في الهيات الشفا لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة
انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الثاني فان لفظ الوجود يدل
به على معان كثيرة ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنه
بديهي ضرورة ان الكنه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه
عن الماهيات وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا نعني بالكنه غيره
وتصور الوجود الحقيقي بالكنه ممتنع او كسبي فانه ان كان جزئيا
حقيقيا واجبا لذاته فتصوره ممتنع والا فكسبي ثم لا يخفى ان
بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه
لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف ح في الحقيقة الشيء
الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له فعلى تقدير ان يكون تصور
الوجود بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل ولا تغفل

وهذه الوجوه الخ اورد عليه ان الوجود اذا حصل فى النفس من
غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات انه حصل
بغير كسب فاى حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بانه قد تحصل
صورة فى النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا صورة اخرى
حتى اذا تكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس على النفس كيفية
الحصول فى البعض فاحتاجت الى الاستدلال ولو انت خبير بان الوجود
لو كان نظريا لكان تصوره تصورا بالكنه الذى هو حده مع تغاير
بينهما وان كان بديهيا كان تصوره تصور الكنه الذى هو نفسه من
غير تغاير فبعد حصوله فى النفس لا اشتباه فى بداهته ونظريته
فالاولى ان يقال لا يلزم من حصول الشئ من غير النظر كونه بديهيا
فان البديهى ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير النظر اذ قد
تحصل النظرى بالحدس وتحقيقا ذلك انه عرف النظرى بما يتوقف
حصوله على النظر والبديهى بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف
الترتب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها
بالحدس والمراد بالحصول فى تعريف النظرى تحتمل الحصول المطلق و
مطلق الحصول وفى تعريف البديهى لا تحتمل الا الحصول المطلق على ما
يقتضيه التقابل بين النظرى والبديهى فالنظرى يترتب على النظر
وغيره والبديهى لا يترتب على النظر اصلا لا يقال كثير من البديهيات
كالمحسوسات والحدسيات يمكن ان تحصل بالنظر لانا نقول المحسوسات
هى قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم
العقل بها بواسطة الحدس بعد مشاهدة القرائن والذى حصل بالحواس
او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وبهذا
ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين ان البديهة والنظرية تختلفان باختلاف
الاشخاص والاوقات ماول او مردود فعليك بالتامل الصادق
لان المطلق الخ المقيد على وجهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد
بان

بان يكون كل من القيد والتقييد داخلا ويقال له الفرد والثانى الطبيعة
المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا و
القيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة
من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثانى الطبيعة من حيث
هى يقال له مطلق الطبيعة والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة و
مطلق الطبيعة وهو متصور الخ لا يقال التصور والبديهة مختصا
بالعلم الحصولى وعلم النفس بوجودها علم حضورى لما تقرر عندهم
ان علمها بذاتها وصفاتها ليس لحصول الصورة لانا نقول الوجود امر
انتزاعى ولا بد فى الانتزاع منه ان يحصل صورة المنتزع فى الذهن
فعلم النفس بوجودها علم حصولى والمراد بالصفات فى قولهم علم النفس
بذاتها وبصفاتها علم حضورى هى الصفات العينية ثم لا يخفى ان معنى
تصور كنه الشئ تمثله بنفسه فى الذهن سواء كان على وجه التفصيل
او على وجه الاجمال فجزء المتصور بالبديهة لا يلزم ان يكون متصورا
فضلا عن ان يكون بديهيا فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بديهيا
فالمطلق بديهى وما قيل انه لا بد فى تصور كنه الشئ من تصور
اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة ما بلغت ساقط الا ترى ان
الوجه فى تصور الشئ بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور
الوجه فى هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه
والا لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما
بالعرض فى قصد واحد وتصور واحد وبه يعرف الفرق بين علم الشئ
بالكنه والعلم بكنه الشئ وبه يظهر ان لا علم فى الحقيقة الا العلم بكنه
الشئ هذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة فلا بد منه الا انه حمل الدليل
على الموصل المطلق المتحقق فى الموصل التصورى بعيد ولا ينطبق عليه
ما ذكره المص فى الجواب الا بالتكلف وابعد منه حمل قوله ولا دليل من
سالبتين على ما حمل واما حمل التصور على التصور المطلق المتحقق فى

١٠٦

قوله

ضمنا التصديق وحمل وجودى على انا موجود فبعيد ويابى عنه فى
الجواب انا لا نم الخ وتطبيقه عليه تكلفا فالاولى فى توجيه الكلام ان
يجعل التنزل تنزلا الى التزام كسبية تصور وجودى المستلزم لكسبية
التصديق بانا موجود على ان عم المستدل فكانه قال اذا تنزلنا عن كون
وجودى بديهيا وقلنا بكسبيته وكسبية التصديق بانا موجود فلا
بد منا الانتهاء الى دليل يلزم منه وجوده ثبوت وجودى فلا اشكال
الخ لكن فى قوله والوجود جزء منا وجوده اشكال لان المحمول فى انا موجود
هو الوجود المطلق بل لا بد منا الخ فيه نظر لان الكلام فى وجود الشيء
فى نفسه دون وجود الشيء لغيره وهما متغايران بحسب الحقيقة لان
الاول مستقل بالمفهومية والاول متعلق التصور والثانى متعلق
التصديق وجوابه ان وجود الشيء للشيء يطلق على معنيين الاول وجود
الشيء لغيره بان يكون موجودا فى نفسه ويكون محمولا عليه ومستقلا
بالمفهومية ووجود الاعراض من هذا القبيل والثانى وجود الشيء
لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفهومية
والمراد ههنا المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره المص فى الجواب
فلعله ان اراد الخ هذا التوجيه مع بعده لا يلائم ما ذكره المص فى الجواب
ويقرب منه التنزل الاول ولذلك يرد عليه ما اورد على التنزل الاول
لان السلب الخ اراد بالوجودى ما لا يكون السلب جزء المفهوم
ان كان متعلقا به وبالعلم بوجوده العلم التصورى فلا يتجه عليه ان بديهة
التصديق بوجود الشيء لا تستلزم بديهة تصور وجوده نعم يتجه عليه
انه ان اريد بالوجود الوجود الخارجى فالوجودى بالمعنى المذكور لا يلزم
ان يكون موجودا خارجيا وان اريد به مطلق الوجود خارجيا كان
او ذهنيا فالسلب موجود ذهنى وانه لا يستدعى الخ بل لا يستدعى
الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصور وجودهما باعتبار ما فانه ليس
طرفا كما اشرنا اليه كما ان الخ فيه ان علم النفس بذاتها علم حضورى
فكنهها

فكنهها حاضرة عندها على وجه الاجمال بدون الاكتساب والتفصيل فى
العلم بالكنه غير لازم كما عرفت واذا كان الخ بل تصور الكل بوجه ما
لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما فبديهة تصور وجودى بوجه ما لا
يستلزم بديهة تصور الوجود المطلق بوجه ما وفيه ما فيه لان الامر
فى المقيد والمطلق ليس كذلك وليس يلزم الخ انت تعلم ان الكلام
فى الوجود بالمعنى المصدرى الانتزاعى فهو كسائر المعانى المصدرية
لا يتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه و
حقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة
لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول
يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثانى يستلزم حمل المعنى
المصدرى مواطاة على معروضه وما ظن ان الوجود مقول بالتشكيك
وعلى تقدير ان يكون افراده حصصيا ويكون الوجود المطلق نوعا لها
كما هو شان الكلى بالنسبة الى الحصة يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك
فان التشكيك لا يجرى فى الذاتيات فليس بشيء لان المقول بالتشكيك
كما صرح به كثير من المحققين هو الموجود بالنسبة الى افراده لا الوجود
بالنسبة الى حصصه فافهم الشيء اما موجود الخ فان قلت قد
اثبت قوم من اهل النظر واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها
حالا فلا يكون هذا التصديق بديهيا قلت انهم خصصوا اقسام من
الموجود والمعدوم باسم الحال فانها عندهم صفة لها تحقق بتبعية
الغير فان كان التحقق التبعى وجودا حقيقة فهى موجودة والا فمعدومة
فان قيل هذا الدليل يدل على بداهة جميع التصورات فان التصديق
بالتنافى بين كل شيء ونقيضه ضرورى قلنا نحن نستدل على بديهة
الوجود ببديهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نم ان التصديقات
الاخر بديهية كذلك مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل
ببديهة جميع التصورات وكذا يتوقف الخ التغاير كون كل من الشيئين

غير الآخر ويقابله العينية والاثنينية كون الطبيعة ذا وحدتين
ويقابلها كون الطبيعة ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس
الاثنينية بل تصوره ليس مستلزما التصور هما فهذا التصديق لا
يتوقف على تصورات هذه الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور
مفهوم الشيء الذي دد بين الوجود والعدم والتنافي الذي هو
متعلق ذلك التصديق فيكون تصورهما بديهيا اي هذا التصديق
الخ اراد بالتصديق المصدق به او التصديق على المذهب المنسوب
الى الامام والاول بديهي بالعرض والثاني بالذات فالتغاير بينهما
اعتباري فان المعنى الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر
عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة في الذهن علم
وتصديق اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى
القضية لكن من حيث انها تحمل لا بالنسبة الخبرية ولا بغيرها من
الاتصال والانفصال على ما هو المشهور فانها غير مستقلة بالمفهومية
ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا بها كما يشهد به الفطرة
السليمة لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقلة لاشتمالها على
النسبة التي هي غير مستقلة لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة
الملاحظة ويختلف باختلافها فاذا لوحظ ملاحظة اجمالية كان
مستقلا واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل والتصديق
انما يتعلق به بالاعتبار الاول وهكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل
فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية تحلله العقل الى الحدث
والزمان والنسبة الى الفاعل فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى
المدلول التضمني دون المطابقي كلام ظاهري فليتامل او تصور
احدهما هذا على سبيل التوسعة والا فكسبية الوجود يستلزم كسبية
العدم فانه عبارة عن سلب الوجود قال الشيخ في التعليقات السلب
يحمل على العدم ولا ينعكس مثلا الخ الحاصل انه يختلف البديهية
والنظرية

والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي فاستدل ببداهة
الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدمة
القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على الصورة
العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بان تصور الوجود بديهي
وذلك ان يجعل الصورة التي يستدل بها صورة شخصية فنقول
هذا الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور
الوجود فهو ايضا بديهي انه يكفي الخ فيه انا نحكم بالتنافي بينهما
بالوجه الذي نتصورهما وهذا الوجه ليس مغايرا لهما لكونهما
متنافيين لذاتيهما فليتامل والوجود بسيط الخ المراد بالبساطة
البساطة الذهنية والمراد بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية
وحاصله الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه
وبين ان لا يكون فيكون الجزء الخ فلا يكون الكل كلا والجزء جزء
ايضا يلزم كون الشيء جزءا لنفسه وتركبه من الاجزاء الغير المتناهية
والا الخ وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد او لم يكن هذا الامر
الزائد وجودا فلا وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها
ولا مع الامر الزائد عليها وهذا التفسير اولى من تفسير الشارح كما لا يخفى
ثم الامر الزائد اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا معها
لمعروض واحد او معروضا معها لعارض واحد او لا يكون بينهما علاقة
العروض اصلا والاحتمال الاول اقرب لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة
اجتماعية والاحتمال الثالث والرابع والخامس ابعد اذ على هذه
الاحتمالات يكون التركيب في امر اجنبي والاحتمال الثاني والرابع
افحش اذ لا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض ووحدة
العارض وتعدد المعروض وصرح بالاحتمال الاول واشار الى
الاحتمالات الاخر فكانه قال يكون عارضا لها في صورة ومعروضا
اجتماعها في صورة اخرى كما يدل عليه قوله قدس سره فيكون التركيب في

فاعل الوجود او قابله فيكون الكل الخ واعلم ان عروض الشيء
لنفسه على ضربين جائز ومستحيل فالجائز ان يكون بين الشيء و
نفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية
والمفهومية فان العارض فيها حصة من المعروض والمستحيل ان
لا يكون بينهما تغاير واللازم هاهنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم
ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا ومعروضا لنفسه ثم لا
يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره بعده نفي الاجزاء
الخارجية ليحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام
التركيب الذهني للتركيب الخارجي اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر
اتصاف جزئه الذهني فان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف
بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له وكذا لا استحالة في عدم تقدم
الجزء على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا فتدبر فيلزم اجتماع
النقيضين توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والترديد
والترديد انما هو بين اتصاف جزئه بالوجود المطلق واتصاف جزئه
بالعدم المطلق فالموجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه
الموجود المطلق وعلى تقدير ان يكون جزئه معدوما مطلقا يصدق
عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان
الكل معدوما مطلقا فليس الجزء الخ فان قلت ان اريد بالمعية و
البعدية والقبلية ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل بحسب
الوجود بل بالذات بحسب الذات والا لكان المركب من جزئين مركبا من
اربعة اجزاء قلت الجزء متقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة
ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما وما لكنا لا بان يكون الوجود قيدا
للجزء بل بان يكون شرطا لجزئيته فالوجود محض الخ اي فيلزم حصول
الشيء من اللاشيء المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق و
المعدوم المطلق كما مر فلا تغفل ولا شيء اعرف من الوجود المراد
باعرفية

باعرفية الوجود اعرفيته بالكنه لا بالوجه والا لكان هذا الكلام مناقضا
لنفسه فان الوجه اعرف من ذي الوجه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية
الوجود مما عداه لكان سائر المقدمات المذكورة في بديهته لغوا والحق
ان ما ذكره في ابطال الرسم مقدمات خطابية فان وجود كل شيء الخ
قد سبقت منا اشارة الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل
الاول على تحديد الوجود انه لو كان جزء من الوجود نفس مفهومه وعين
ماهيته لزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية ولا شك في
الملزوم فان المفروض عينية مفهوم الوجود لجزئه لا صدقه عليه
وكذا في بطلان اللازم فان الكلام في نفي الجزء العقلي واستحالة مساواته
مع الكل في المفهوم والماهية ظاهر فلا يمكن الجواب الا على القول بتعدد
مفهوم الوجود فانه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه
يلزم هذه الاستحالة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره
قدس سره في الجواب محل نظر نعم لو كان الاختلاف في بديهة الوجود و
كسبيته متفرعا على كونه مفهوما واحدا مشتركا يتعين الجواب باختيار
الشق الثاني وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل ان كان بالنظر الى
المفهوم كما هو الظاهر فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني لما عرفت
وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول كما ذكره
الشارح لانه لا بد في الاجزاء العقلية من صدق المركب على كل منها فان
لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء فلا يصح الجواب بان الامر
الزائد هو المجموع ولا يرد النقض بالسكنجبين فان الكلام في الاجزاء التي
يجب ان يصدق المجموع على كل منها وبهذا ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا
الدليل بالترديد ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته كما الهمنا البرهان
عليه وسنقيم عليه برهانا اخر وكان الترديد في الدليل بالنظر الى
الصدق فوى الدليل ولم يمكن الجواب عنه اصلا هكذا ينبغي ان يفهم من
هذا المقام وذلك الامر الخ اعلم ان للمجموع ثلاثة معان الاول الاجزاء من

غيران يعتبر بهيئة وحدانية اى الكثيرة المحض والثانى الاجزاء مع الهيئة
الوحدانية والثالث الاجزا من حيث انها معروضة لها والمراد ههنا هو
المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزا وليس امرا زائدا عليها والمعنى
الثانى اجزائه لا ينحصر فى هذه الاجزا بل يعتبر معها امر اخر وبهذا التقرير
يظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزا وبالمعنيين الآخرين مغاير لها
ثم النظر الدقيق يحكم بانها مستلزمة له لان العدد حقيقته ليس محض
الوحدات بل يعتبر معها هيئة وحدانية بان تكون داخلة فيها او عارضة
لها فكذا معروضه ليس محض الآحاد بل يعتبر معها هذه الهيئة ولا شك
ان الكثرة تستلزم العدد فكذا معروضها يستلزم معروضه فتامل جدا
اذ نقول الخ لا يخفى ان بين الصورتين بونا بعيدا لان فى الوجود يلزم اما
عروض الشئ لنفسه المستحيل او اجتماع النقيضين المستحيل وفى
الثانى لا يلزم شئ منهما   انما المحال الخ بل هذا ايض ليس بمحال على اطلاقه
فان الجزئى يحكى لا جزئى واللامفهوم مفهوم ولنا فى هذا المقام تحقيق مستطلع
عليه ان شا الله تعالى   غاية ما فى الباب بل غاية ما فى الباب ان جزء الوجود
اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود ايض معدوما مطلقا وقد عرفت انه
مستحيل   وليس المراد الخ حمل الوجود عند الشيخ الاشعرى حمل اولى او
حمل متعارف ذاتى وعند غيره حمل بالاشتقاق   وقد عرفت الخ فيه
مسامحة لان المذكور فيما سبق هو ان بديهة الوجود متفرع على كونه
مفهوما واحدا والمفصل واضح   لا يتصف الخ فيه ان الكلام فى الاتصاف هو
بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين ولا يعقل بينهما واسطة ومن
اثبتها اخذ العدم والوجود بمعنى اخر كما اشرنا اليه   فيكون اجزا الخ فيه
ان الحال عند مثبتها تابعة لتحقق موصوفها فلو كان للوجود اجزا وكانت
تلك الاجزا احوالا يلزم ان يكون الكل قبل اجزائه لان تحقق الموصوف نفس
وجوده فافهم   لان الحد الخ تعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل
وحاصله ان الدليل مبنى على تمايز الاجزا التى بها حد وهذه الاجزا على
المتن

المتن منحصرة فى الجنس والفصل وعلى غير المتن قد يكون اجزا خارجية
متمايزة فلا بد فى اتمام الدليل منه ان يثبت التمايز فى الجنس والفصل
حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية على المتن وغير المتن هذا وقد نبهناك
سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه نفى الاجزاء
الخارجية ليحصل منه نفى الاجزا العقلية بناء على القول الصحيح من
استلزام التركيب الذهنى للتركيب الخارجى   فلا يلزم الخ الكلام فى
اتصاف الاجزا بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت هذه الاجزاء
معدومة مطلقة يلزم حصول الشئ من اللاشئ المحض كما اشرنا اليه
وكذا الحال الخ اشارة الى ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية
حتى يكون مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترديد بل هو جار فى
الاجزاء الذهنية ايض فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الذهنى كما
يجوز ان يحمل على الجزء الخارجى والتحقيق ان الطبيعة النوعية من خواص
الطبيعة الجنسية والفصلية وخارجة عنهما ومغايرة لهما بحسب المفهوم
فيكون حملها عليهما بالحمل الاولى ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا فيجب ان
يكون حمل نقيضها عليهما بالحمل الاولى واجبا وبالحمل المتعارف ممتنعا
فالترديد فى الدليل ان كان بحسب الحمل الاولى فهذا الجواب يجرى فى الاجزاء
الذهنية والا فلا فتدبر   لجواز الخ انت تعلم ان فى التعريف تصورا
واحدا متعلقا بالمعرف اولا وبالذات وبالمعرف ثانيا وبالعرض فاذا فرض
تصور كنه الشئ بعد تصوره بخاصته يكون ههنا تصوران احدهما متعلق
بكنهه والاخر متعلق بخاصته فالتصور الثانى ان حصل بالبديهة
يحصل التصور الاول ايض كذلك اذ لا نظر ههنا وان حصل بالنظر
فذلك النظر متعلق حقيقة بهذا التصور لا بالتصور الاول فهذا
التعريف لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بديهته فافهم   مصادرة اى
شبيها فان صدق اعرفية الوجود فى الواقع موقوف على صدق بديهته
لا ان العلم بها موقوف على العلم بها حتى يكون مصادرة حقيقة واشار

الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان منا لا يسلم الخ اى انك
اوردت مقدمة تساوى اصل المدعى فى عدم التسليم وفيه انه
اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم فالاولى ان
ينظر فى الدليل   بجواز ان يوجد الخ وذلك بان لا يكون لعلم الاخص
ولا العلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط و يوجد علم الاخص دون
علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية
وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى تثبت اعرفية الاعم من
الاخص اما على الاول فظ واما على الثانى فلجواز ان يكون علم
الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك وبه
يندفع ما يتراءى وروده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه
الغير الحقيقية والمفروض ان شروط العام بعض شروط الخاص
فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم
ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع
شروطهما اكثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما معها الكثير
يجوز ان لا يكون لهما شرائط او يكون لهما شرائط ويكون علم الخاص
معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فتامل   كالجوهر الخ فيه
اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط الخاص
بالقياس الى التحقق فى الافراد ايض لا يتم كلية فان كل ما يتوقف عليه
العام العرضى لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما متغايران بالذات
وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطا للاخر وكذا ان اريد
بالشروط اللوازم فان الاعم اذا كان عرضيا للاخص فلازمه ليس بلازم له
نعم الخ هذا اذا شرط فى علم الشيئ بالكنه تصور اجزائه بالكنه ما
بلغت وقد عرفت ان الامر ليس كذلك   انه اما نفس الماهية انت
تعلم ان الكلام فى الوجود المطلق وهو معنى واحد فلا يناسب هذا
الترديد   فانه ليس الخ لا يخفى ان كثيرا من الماهيات يعقل بالوجوه
العرضية

العرضية الموجودة فى الخارج كما يعقل الجسم بكونه متصفا بالسواد
والبياض فلو لم يكن كنهه بهذه الوجوه متصورا بالبديهة لكان المقصود
بالعرض مقصودا بالذات فى ملاحظة واحدة فتعريف   لا شك انه الخ فان
قلت تعريف الوجود وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان متفرعا
عليها فلا يصح ان يستدل به عليها قلت لو سلم ذلك فتعريف الشيئ يدل
على حصوله بالكسب وهو ينافى البداهة لما عرفت ان البديهى ما لا يمكن
حصوله بالكسب لا ما تحصل بغير الكسب وبه يندفع ان اشتغال العقلاء
بتعريف الوجود لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم فان
قيل النزاع فى كنه الوجود فاذا فرض كونه ضروريا لا يلزم عدم صحة
تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه قلنا قد سبقت الاشارة الى
انه لا يصح ترسيم الشيئ بعد تصور كنهه   فيكون تعريفا الخ اعلم ان
التعريف اما حقيقى وبه تحصل التصور ابتداء او لفظى وبه تحصل
التصور ثانيا والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما
تحصل به تصور ما علم وجوده فى نفس الامر والى التعريف بحسب الاسم
وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيها وكل منهما ينقسم الى الحد
والرسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فيرتقى اقسام
التعريف الى ثمانية اقسام وقد طال الكلام فى التعريف اللفظى فذهب
الش قدس سره ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية متمسكين بانه لو
كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا
ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظى حاصلة فى الخزانة لا فى المدركة
فانها عند زوال الالتفات اليها تزول عن المدركة وتبقى فى الخزانة
ثم اذا احدث الالتفات اليها يحصل مرة اخرى فى المدركة والمقصود من التعريف
اللفظى هذا الحصول لا الحصول السابق مع ان التعريف اللفظى ح يكون
بحثا لغويا وخارجا عن وظيفة اهل المعقول وذهب المحقق التفتازانى
ومن وافقه الى انه من المطالب التصورية زاعمين بعدم الفرق بينه وبين

التعريف الاسمي ومن البين ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا
يحتمل التعريف الاسمي وذهب بعض الاعاظم من المحققين الى انه من
المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة اي غرض
المعرف منه تصوير المعرف في المدركة ثانية متمسكا بان القوم عللوا
تقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن
التصديق بوجوده ولا يتمشى طلب حقيقته ولا التصديق بهليته
المركبة ولهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما وانت
تعلم ان التعريف الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا ما لم
بالتعريف اللفظي فانه يفيد بعد تصوره فاذا لم يكن التعريف اللفظي هو
داخلا في مطلب ما يتم ذلك التعليل مع ان من قال انه من المطالب
التصديقية لا ينكر كونه مطلب ما لكن ذهب الى ان ماله التصديق و
ذهب بعض الافاضل الى انه من المطالب التصورية زعما منه انه يفيد
تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ وانت خبير بانه حينئذ يصير
تعريفا اسميا رسميا ويكون من قبيل بحث اللغوي وتحقيق المقام انه
اذا سئل عن امر بديهي فقيل ما الموجود مثلا فقال فيقال ما يكون
فاعلا او منفعلا ممن شانه ان يحصل منه للسائل احضار لمعنى الوجود
والتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ
الوجود موضوع لهذا المعنى فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود
منه التصديق وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك
الصناعات مقصور على الالفاظ واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فا
فالمقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم التصوير وان كان التصديق
حاصلا في ضمنه وقد اطنبنا في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام هو
الذي وقع النزاع فيه الخ وقد عرفت ان الوجود يطلق على المعنى المصدري
وعلى ما به الموجودية فالظاهر ان من ذهب الى انه شيء يوجب الكون في الاعيان
واشتغل بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف

وقد

وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود امكان الفعل والانفعال
والموجود ما امكنه الفعل والانفعال فالاولى ان يجاب بان المعرف
هو الوجود بمعنى اخر فان قلت موجب الشيء مباينا لذلك الشيء فلو
كان التعريف تعريفا لموجب الكون يلزم ان لا يصدق على الكون مع انه
يصدق عليه قلت لو سلم صدقه عليه فلا نم امتناع ذلك اذ لا دليل على
امتناع صدق الشيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي فيتوقف
تعقله الخ لقائل ان يقول الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص
لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود الخاص و
العدم المطلق سلب الوجود المطلق وسلب الخاص لا يستلزم سلب
المطلق وجوابه ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول ملاحظة على الاطلاق
لا بان يكون الاطلاق قيدا له والا لا يبقى مطلقا بل بان يكون عنوانا
لملاحظة وشرحا لحقيقته والثاني ملاحظته هو من حيث هو من
غير ان يلاحظ معه الاطلاق وهذا وجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء
المطلق لا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد
المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي فالمطلق ان اخذ على الوجه
الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه وان اخذ على الوجه الثاني
فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر بادنى تامل فالعدم المطلق سلب
لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولازم للعدمات
الخاصة لتحقق سلب حقيقة عند سلب فرد منه وبهذا يظهر ان في العدم
المطلق اضافة واحدة وفي العدم الخاص اضافتين احداهما في السلب
والاخرى في الوجود وان احد المضافين مطلق للمضاف الاخر فلا مجال
لما يتوهم ان السلب المطلق ليس مطلقا فلا يكون ذاتيا للخاص ولا يكون
تعقله موقوفا على تعقله وقد يقرر الدليل بتقرير اخر نظرا الى توقف
تعقل السلب الخاص على تعقل الوجود الخاص المتوقف تعقله على تعقل
الوجود المطلق وكلا التقريرين لا يتمان الا بالشرطين المشهورين

وهو ان يكون العام ذاتيا للخاص والخاص متعقلا بالكنه ولعل الوجه
فى اختيار النقض بالاول انه ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة
اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة فان كون السلوب
مفهومات محضة اظهر من كون الوجودات كذلك هكذا ينبغى تحقيق هذا
المقام والجواب الخ وايضا هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود
والعدم بالوجه والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فان الموقوف
على التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر وايضا
التصور مستلزم للتميز فغاية ما يلزم هو توقف لازم الشيء على ذلك
الشيء ولا استحالة فيه نعم قد يطلق الخ يظهر منه ان اطلاق الوجود على
وجود الشيء فى نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي على سبيل
المجاز ويمكن بيان ذلك بان الموضوع له ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا
المعنى ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء فى نفسه لا الاعم منه
ومن الوجود الرابطي وان كان غير مستقل بالمفهومية فهو الوجود الرابطي
لا الاعم منه ومن وجود الشيء فى نفسه ولا شك ان اطلاق الوجود على
وجود الشيء فى نفسه على سبيل الحقيقة فكان اطلاقه على الوجود الرابطي على
سبيل المجاز لما تقرر فى موضعه ان اللفظ الدائر بين الاشتراك والمجاز يحمل
على المجاز فيكون العلم الخ انت خبير بان الوجود امر انتزاعى فلا يمكن ان
يعلم الا بالعلم الحصولي وما قيل ان علم النفس بذواتها وصفاتها علم
حضورى فليس على اطلاقه كما لوحنا اليه وان فرض كون الوجود الخاص
معلوما بالعلم الحضورى فالوجود المطلق ليس كذلك لان العلم بذاتيات
المعلوم بالعلم الحضورى او بعض عرضياته علم حصولي ولذا وقع الخلاف
فى بساطة النفس وتجردها مع انها معلومة بالعلم الحضورى والسر فيه
انها حاضرة عندها من حيث الاجمال دون التفصيل ثم الظاهر ان النزاع
فى العلم بحقيقة الوجود سواء كان حصوليا او حضوريا فلا يرد ان
النزاع فى العلم الحصولي المتعلق بماهية الوجود واذا ثبت انه يمتنع ثبت
مطلب

مطلب الخصم او يمنع الخ لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين
المشاركين فى الماهية النوعية فى محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما
بحيث يرفع الامتياز بينهما فالظاهر ان هذا المنع منع المماثلة بين الماهية
الكلية وفرد منها او بين شبح الشيء وعينه ويحتمل ان يكون منعا للمماثلة
المستحيلة بين الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهنى والجزئى
المتشخص بالتشخص الخارجى او بين الشيء الحاصل بصورته والشيء
الحاصل بنفسه على ان الممتنع الخ الاولى ان يقال ان الممتنع هو ان
يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد وليس قيام المثلين كذلك لان
الاتصاف اما انضمامى وهو ان يكون الموصوف والصفة موجودين فى
ظرف الاتصاف واما انتزاعى وهو ان يكون الموصوف فى ظرف الاتصاف بحيث
يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو
الاتصاف الانضمامى ولا استحالة فيه والا بطل اتصاف النفس بالاوصاف
الانتزاعية فافهم التنبيه على ان الخ اى التنبيه على ان المعرف هو الموجود
الخارجى فان لفظ العين كما يجيء مقابل المعنى ومقابل الغير يجيء مقابل
الذهنى ايضا ولا ما هو اعم الظاهر ان المراد بالوجود للغير الوجود المخصوص
بالاعراض وما فى حكمها وان كان المراد منه الوجود الرابطي بالمعنى المشهور
اى المعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول فى بادى الراى وحقيقة
الامر ان الوجود ليس معنى مشتركا بينهما كما عرفت آنفا وكذا العدم
والمنقسم تعريفا آخر ويعلم منها الخ وذلك لان تعريف مفهوم المشتق
بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدء بالمبدء وتعليق امر على مشتق
مشعر بعلية المبدء له فان الجمهور الخ اى الجمهور يعرفون معنى الوجود
بوجه يمتاز به عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للمعرف ان
يقول الجمهور يعرفون الوجود بالوجه والمقصود تعريفه بالكنه فان الحد
يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود وهكذا الرسم للمرسوم وهذه الامور
ليست بينة الثبوت للوجود قال الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء جمهور الناس

يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفونه البتة انه يجب ان يكون فاعلا او
منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف يكون حال
من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها
له   وايضا الخ وجه اخر لابطال هذه التعريفات او لكونها تعريفات
بالاخفى وحاصله التنبيه على انها تعريفات للموجود بما هو متاخر عنه
في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود او
ما يرادفه   اشتراكا معنويا الخ المدعى بحسب النظر اشتراك معنى الوجود
المصدري الانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع
وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي واشتراكه مثل الاشتراك
المعنى الانتزاعي على تقدير ان يكون كليا ومثل اشتراك المتعلق بين
المتعلقات والظل بين المظاهر على تقدير ان يكون جزئيا وما ظن ان
المدعى ههنا ان اطلاق لفظ الوجود على الموجودات بمعنى واحد فبعيد اذ
المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا ابطال الاشتراك
اللفظي كيف وصار المبحث لغويا وكان من قبيل اثبات اللغة
بالقياس   اما على الاول الخ تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية
او مختصا بها لكان العينية والاختصاص معلومين او مشكوكين او
كان عدمهما معلوما او كانا غير متصورين اصلا فعلى الاول التردد
في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافي
التردد فيما علم عينيته او اختصاصه له وعلى الثاني التردد في الخصوصية
وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو لعدم المنافاة بين الجزم
بامر وبين التردد فيما شك عينيته واختصاصه له لكنه يستلزم من
حيث انه عين او مختص والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا
وعلى الثالث يثبت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض وعلى الرابع يثبت
امتناع الجزم مع التردد على كلا التقديرين ولك ان تقول في بيان
اللزوم لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات الا
بان

بان يمكن فيه فرض الاشتراك بينها فلو كان للوجود معان متعددة لامتنع
الجزم به مع التردد فيها ويمكن تقرير الدليل ح بانا كثيرا ما نحكم بوجود امر
مع التردد في خصوصياته حكما صادقا ولو لم يكن الوجود معنى مشتركا
لكانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن تقريره في صورة التنبيه بان كل احد يتردد
في الخصوصيات ويجزم بمعنى الوجود فوحدة هذا المعنى حاصلة لكل احد
ومركوزة في كل ذهن لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء
كان على وجه الاجتماع او على وجه البدلية والمدعى اشتراكه على وجه
الاجتماع لانا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منحصرا
منتشرا فكان له حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة وبه يندفع
ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل اشتراك الشبح المرئي بين الانسان و
الفرس فانه ربما يكون شبح مرئي منا بعيدا ويقع التردد في انه انسان او فرس
وذلك لان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشترك بين شبحي
الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينهما على
سبيل الاجتماع هذا غاية ما يمكن ان يقال ههنا فتامل   الوجه الثاني الخ
هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات كما ان الاول لاثبات اشتراكه
بين الموجودات وهما متلازمان ضرورة انه اذا ثبت بين الوجودات ثبت
بين معروضاتها وكذا العكس والتقسيم يتصور على اربعة اوجه الاول ان
يلاحظ المقسم والاقسام على التفصيل كما يقسم الوجود الى وجود الواجب
والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض والثاني ان يلاحظ المقسم
والاقسام اجمالا كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده والثالث ان
يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص
ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما والرابع عكس الثالث كما يقسم
وجود كل نوع الى وجود الصنف والشخص ولا شك ان اشتراك الوجود
بين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث
فيحصل ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد والمذكور ههنا هو الطريق الاول

وفيه نظر لان وجود الكلى ليس غير وجود ان الافراد وعلى تقدير ان يكون
غيرها فليس كليا صادقا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر
والعرض ووجودات انواعها وذلك لان الكلى قبل انتزاعه عن الجزئيات
متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان ينقسم وجوده الى وجوداتها وبعد
انتزاعه عنها له وجود ذهنى متخصص بالاضافة اليه فلا ينقسم الى
وجوداتها الخارجية وجوابه ان المراد بوجود الجوهر مثلا هذا المفهوم ولا
شك انه صادق على وجودات الجواهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا ليس
المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات بتقسيمات مترتبة متتالية بل تقسيمه
اليها بتقسيمات متعددة فى درجة واحدة كما اشرنا اليه واشار اليه قدس سره
بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الممكن
ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان ينقسم الوجود اليه
لان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة فى المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا
كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة فهو بالذات منحصر فى تقسيم
الكلى الذاتى الى جزئياته وتقسيم المتصل الوحدانى الى اجزائه التحليلية
واما تقسيم الكلى العرضى الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم
بالعرض لا بالذات   وقد قيل الجواب آخر للسوال المصدر بقوله لا يقال
والظاهر انه غير موجه لان حاصل السوال ان الوجود على تقدير الاشتراك
اللفظى ينقسم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين ينقسم كذلك
سواء كان الخ وسواء كان حقيقته حقيقة نوعية او حقيقة جنسية و
سواء كان حقيقته ذاتية لجميع الافراد او عرضية لجميعها او ذاتية لبعضها
وعرضية لبعضها   الوجه الثالث الخ اورد عليه انه لا حاجة ههنا
الى اخذ وحدة العدم بل على تقدير تعدده يحصل احتمال آخر وهو ان
يكون الشيء معدوما بعدم آخر فيزيد اختلال الحصر واعتذر عنه الشارح بان
طرفى الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود
الخاص فيبطل الحصر العقلى لاحتمال وجود آخر وعلى تقدير تعددهما الوجود

الخاص

الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلى اذ لا يتصور
الخلو عن الشيء وسلبه وانت تعلم انا نجزم بالحصر من غير ان نتصور العدم
بهذا المعنى الا ترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود يحكم به والسر
فيه ان للوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية وتفصيلية ومناط
هذا الحكم هو الصورة الاولى فعلى ما ذكره لا يكون الحصر عقليا لان تصور
العدم بهذا النحو خارج عن تصور طرفى الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه
خارج عن تصور طرفى الحصر فى الانسان واللاانسان مع ان السلب ان كان
متعددا فى نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال
لاحتمال ان يكون الشيء مساويا لسلب آخر ويكون هذا السلب مضافا الى
وجوده وان كان واحدا فى نفسه ومتعددا بحسب الاضافة يلزم خلاف
المفروض اذ ذلك التعدد لا ينافى وحدته لا يقال يفهم من العدم على تقدير
تعدده العدم الذى هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك
التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص الذى هو مقابله فيكون الحصر عقليا
اذ لا يتصور الخلو عن الشيء ونقيضه لانا نقول نحن نجزم بالحصر نظرا الى تعدد
العدم وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر عقليا واعترض عليه شارح
التجريد بما حاصله انه لا معنى للعدم الا ما ينافى جميع الوجودات وهذا المعنى
سواء كان واحدا او متعددا لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا
وانت خبير بان معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود
سلب الوجود الخاص وهو لا ينافى الوجود الآخر فما ذكره من معنى العدم
يبتنى على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص
فاخذ العدم فى الدليل بالمعنى الذى هو ليس معناه عند الجمهور فهو فى حكم
اخذ المقدمة الاخرى وبه يختلف تقريره ويصير تقريرا آخر ثم يمكن تقرير
الدليل بان الوجود مقابل العدم ولو كان احد المتقابلين متعددا لم يحصل
الترديد الحاصر بينهما وبان الوجود مناقض العدم والتناقض مفهوم واحد
فكذا المتناقض لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وبما يقرر بان

وحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة الآخر ضرورة ان التناقض
لايكون الا بين مفهومين ومن البين ان العدم معنى واحد فكذا الوجود
لانه لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر العقلي بينهما قلنا الوجود
ما يحتمل المعنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق
عليه لفظ الوجود ولما كان الاول يستلزم المدعى حمله على المعنى الثاني
واجاب بحسبه اذ نعلم بالضرورة ونعلم بالضرورة ايضا ان بين
العدم والمعدوم من الشركة في السلب في الاعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم وفي العدم ايضا مشترك لم يتميز الواجب اي بصدق الواجب
والممكن على شيء واحد باعتبار الوجود بينا ولا يكون قسمة الموجود
اليهما قسمة عقلية وكون الشيء موجودا بوجود بينا وان كان ممتنعا لكن
توقف القسمة عليه ينافي كونها عقلية وبه يسقط الجواب وبعد
لسخافته الخ لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض
الموجودات سخيف في نفسه واسخف من نفي هذا المعنى بالكلية
فانحصرت الى الاحتمالات العقلية تسعة والمذاهب ثلاثة وليس المراد
بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود حملا اوليا وانتفاء هذا الحمل
كما هو المشهور ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة
الواجبية او الممكنية بل المراد منهما حمله عليه حملا بالذات وحملا
بالعرض والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس الذات ذات الموضوع
من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما
ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة فيها كما في حمل الوجود على
تقدير كونه زائدا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في
حمل الاوصاف العينية واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر
مباين لها ومقايسة بينهما كما في حمل الاضافات واما ان يكون ذات الموضوع
مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق
حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير
الغيرية

الغيرية ذاته مع حيثية زائدة كحيثية استناده الى الجاعل او حيثية
صدور الاثر ويبقى بما من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى
مصدر الآثار وبتحقيقنا هذا ظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود
بحسب المعنى نفي عينيته ومن اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها فما وقع عن
المص قبل هذا البحث من ان القائلين بالاشتراك اللفظي هم القائلون
بالعينية وعن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع نفي العينية على اشتراكه
المعنوي محل نظر وانتف وانتظر تفصيله والثاني الخ حاصله يجوز
ارتفاع النقيضين في المرتبة فان ذلك يرجع الى ارتفاع المرتبة عن
النقيضين فسلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى
سلب الذات والذاتي عنهما وهو ليس بمستحيل فان نفي العينية والجزئية
عن احد النقيضين لا يستلزم اثباتهما للنقيض الآخر فالماهية اذا انضم
اليها الوجود تصير موجودة واذا انضم اليها المعدوم تصير معدومة
ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما وفيه نظر دقيق وهو ان
نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي
المقيد فقولنا الماهية من حيث هي ليست موجودة تفصيل لقولنا الماهية
من حيث هي معدومة مع ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف
دون ظرف كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما في ظرف يستلزم
اجتماعهما في ذلك الظرف والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع
الى ارتفاع المرتبة عنهما مع كونه من قبيل اشتباه مصداق القضية بغيرها
ساقط لان الكلام في سلب الثابت لا السلب الثابت فسلب النقيضين
في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبها عنه وهو ظاهر
الفساد ضرورة امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا وغير ذاتي فالصواب في
الجواب ان يقال الماهية من حيث هي معدومة ولا يلزم عند انضمام
الوجود اليها اجتماع النقيضين لان نقيض الوجود في مرتبة العارض سلب
الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الماهية هذا وسيأتيك تحقيق

المقام وتفصيله ان شا الله تع وتلخيصه الخ لا يخفى انه انما يلايم الدليل
على التقرير المذكور فى شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زائدا فاما ان
يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما
محالان اما الاول فلا ستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها
واما الثانى فلانه يلزم اجتماع النقيضين لا يقع الوجود من المعقولات
الثانية وهى تعرض للمعقولات الاولى فى الذهن فيلزم ان يكون الماهية
موجودة فيه قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات الثانية
يستدعى كون الذهن ظرف العروض لا كون الوجود الذهنى قيدا للعروض
او شرطا للعروض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها قيام
الصفة الثبوتية الخ اعلم ان للثبوتية معان الاول ما لا يكون السلب جزا من
مفهومه الثانى ما من شانه الوجود الخارجى والثالث الموجود الخارجى
والمراد ههنا المعنى الاول لان الوجود امر اعتبارى وتقييد الصفة بالثبوتية
احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه عند المتاخرين لا يستدعى وجود
الموضوع وخروج محمول المعدولة المستدعى لوجود الموضوع بالاتفاق لا
لغيرا لمقص والتحقيق ان طبيعة الاتصاف من حيث هى تستدعى تحقق الموصوف
مطلقا والاتصاف الخارجى يستدعى تحققه فى الخارج والاتصاف الذهنى
يستدعى تحققه فى الذهن واما الصفة فهى بخصوصها ولا بخصوصها
بمعزل عن هذا الحكم وتفصيله ان طبيعة الاتصاف تستلزم ثبوت الحاشيتين
فى ظرف الاتصاف لا على سبيل التوقف وخصوص الاتصاف الانضمامى
يستلزم ثبوتهما فى ظرف الاتصاف على سبيل التوقف وخصوص الاتصاف
الانتزاعى يستلزم ثبوتهما الموصوف فى ظرف الاتصاف وثبوت الصفة
فى ظرف ما لا على سبيل التوقف فاتصاف الوجود لكونه وصفا انتزاعيا
يستلزم ثبوت الموصوف الذى هو نفس الموجود فلا يلزم كون الشيء موجودا
مرتين ولا تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل هذا فى مرتبة الحلول واما فى
مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء للشيء يتاخر عن ثبوت المثبت له ولا محذور
فيه

فيه لان المحمول متاخر عن مبدئه فان قيل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد
فى الهلية المركبة لا فى الهلية البسيطة لان وجود الشيء هو نفس موجوديته
وليس وجوده وجودا فى الموضوع بل وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير
فضلا عن ان يستدعى ثبوت المثبت له قال الشيخ فى التعليقات وجود الاعراض
فى انفسها وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما
كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا واستغنا الوجود عن
الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو
وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل
بمعنى ان وجوده فى موضوعه هو نفس وجود موضوعه قلنا لا يلزم من
ان يكون وجوده فى نفسه وجودا فى الموضوع ان لا يكون له وجود فى الموضوع
كيف وقيام الوجود بالماهية ضرورى وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من
القدما الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزا الطرفين والنسبة والمتاخرون
الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزا بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية
وبالله التوقيق ومنه الوصول الى التحقيق فيلزم كون الشيء الخ اورد
عليه انه يجوز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما خارجى والاخر ذهنى
ويكون ثبوت الوجود الخارجى موقوفا على وجوده فى الذهن وثبوت وجوده
فى هذا الذهن موقوفا على وجوده فى ذهن آخر وهكذا فلا يلزم الا التسلسل
فى الوجودات وهى منقطعة بانقطاع الاعتبار وفى الاذهان وهو غير مرتب
وانت تعلم ان الحاصل فى الخارج غير الحاصل فى الذهن بحسب الحقيقة
الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل فى
الذهن والحاصل فى ذهن آخر ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له فى النوع وقد اجيب عنه بان
ثبوت الوجود فى كل ظرف فرع لوجود الموصوف فى هذا الظرف فلا بعد كون
احدهما فى ظرف والاخر فى ظرف آخر واعترض عليه بان ثبوت الوجود الذهنى
الذى هو فى ذهن آخر كان فى ذهن آخر وكان نوعا للوجود فى الذهن الاخر

والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود فی ذهن زيد ه فی ذهن بكر مثلا
بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر وظرف الوجود ذهن زيد فرع الوجود
فی ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية ولا يخفى انه قليل الجدوى لان ظرف
الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود كيف والشیء اذا حصل فی ذهن لا يمكن
ان يحصل فيه بالوجود فی ذهن آخر ضرورة ان معنى الوجود هو الحصول
المصدرى فان قلت ان جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون
الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين يسهل الامر لان ثبوت
الشیء للشیء فی الملاحظة لا يستدعی الا ملاحظة المثبت له فانه عبارة
عن ملاحظة ثبوت الشیء للشیء قلت بل لا يسهل الامر لان الكلام فی المطابقة
بالفتح لا فی المطابق بالكسر فتامل لان جميع الخ هذا مبنی على ان العلة
الخارجية للمجموع علة لكل جزء منه كما سياتی فی موضعه فلا يرد انه ان
اريد بالجميع المجموع من حيث المجموع فنختار ان الوجود السابق عليه هو
الوجود الداخل فيه وان اريد به كل احد فلا يثبت وجود غير عدة الموجودات
اذ المفروض ان كل احد منها مسبوق بواحد منها الوجه الثالث الخ فان
قيل هذا الوجه يدل على ان لا يكون شیء من الاعراض زائدا فان السواد مثلا
لو كان زائدا لكان له سواد آخر لامتناع ان يكون لا اسود فننقل الكلام اليه
قلنا مقصد المستدل ان الوجود الحقيقی الذی به الموجودية لو كان زائدا
لكان له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما مع ان التناقض بالذات انما
هو بين الوجود والعدم فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف الشیء
بنقيضه حقيقة فان قلت الوجود على رای من قال بعينيته متعدد وكذا
العدم فاذا كان الوجود معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه
بنقيض وجوده الذی هو غيره قلت عينية الوجود لا يستلزم تعدده
ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة اليه مع ان المقدر زيادة الوجود لا
عينيته وفيه ما فيه الا ان يقال هذا الوجه مبنی على اشتراك الوجود معنى
كما هو المنقول منا للقائلين بزيادته فلا تغفل انما المستحيل الخ اعلم

تحقيق التناقض

ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة
فيتحقق التناقض بين مشتقين كما يتحقق بين مبدئيهما كالموجود والمعدوم
ويمكن ان يكون لشیء واحد نقيضان احدهما باعتبار حمل الاشتقاق و
الآخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود فان نقيضه باعتبار الاول العدم
وباعتبار الثانی اللا وجود ويجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة
بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئی لا جزئی واللا مفهوم مفهوم
وصدق كل من النقيضين على كل منهما من جهتين بالحمل العرضی كمفهوم
كل من الموجود والمعدوم اذ يصدق عليه الموجود من حيث انه موجود
فی الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم فی الخارج وصدق النقيضين
باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امر آخر كما يقال انه لا موجود
وموجود ومما ينبغی ان يعلم ان طائفة من المفهومات محمولة على نفسها حملا
بالعرض كالموجود المطلق والماهية المطلقة والممكن العام واشباهها
وبعضها محمولة عليها نقائضها بهذا الحمل كاللامفهوم والجزئی والممكن الخاص
ونظائرها ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل لان العدم الذی هو
نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتی لان العدمات حصص والعدم المطلق نوع
لها بل نقيضه ليس محمولا عليه اصلا لان نقيضه هو عدم عدم العدم لا
العدم الذی هو نقيض الوجود وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا
للمرتبة الوترية التی هی فوقها الا ان يقال ان العدم الذی يضاف اليه العدم
فی عدم العدم هو مطلق العدم الاعم من عدم العدم فكان عدم العدم اعم
من عدم عدم العدم الذی هو نقيضه ومحمولا عليه حملا بالعرض لكن عدم
العدم بهذا الاعتبار صار اعم من نقيضه فكان محمولا على نقيضه ايضا حملا بالعرض
فكان من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين ويمكن وضع ضابطة كلية
ههنا بان كل كلی هو مع نقيضه شامل لجميع المفهومات ضرورة امتناع
ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس هذا الكلی فيجب ان يصدق هو او
نقيضه عليه فان كان صدقه متكررا النوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه

محمولا عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتقا منه وعروض مبدء الاشتقاق فلا من يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا على نفسه هو لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدا الاشتقاق لها وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون من قبيل متكرر النوع وهو خلاف الغرض فتفكر تفكرا صادقا وتدبر تدبيرا فائقا وان سلم الخ لا يقال الوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه بالغير يستدعي الاحتياج وموجوديته بنفسه يستدعي عدم الاحتياج لانا نقول العينية تنافي الاحتياج اذا كان الوجود قائما بنفسه واما اذا كان قائما بغيره فلا تنافيه بل تؤكده والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري متحقق في نفس الامر وبمعنى ما به الموجود به موجود بنفسه بل واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا متحققا في نفس الامر ان يكون موضوعه بحيث يصح انتزاعه عنه فههنا ثلاثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية لا على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ولا على وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية فافهم ذلك فانه تحقيق شريف وثانيها تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر من ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الحس ورؤية العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق لصدقه وهي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد عليه وهي في الواجب عين لانه موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه

نفس

نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانية محضة له لا ماهية فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه ان يلحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار ونحوك حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق وحصته والوجود الخاص زائدة وفي الواجب الاول والثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي به الموجودية والا لم يمكن الخ وما ذهب اليه المتالهون من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغيره موجود به لانتسابه اليه واطلاق الموجود عليه كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على تقدير ان يكون وجود الواجب عينه فان قلت الخ اراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج لان الموجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان ويرد عليه ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو ليس امرا اعتباريا كما سبق التلويح اليه واجيب عنه الخ لا نحقق ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما تشهد به الضرورة كيف والعلية من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له ولو الواجب لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان واما تقدم الماهية الممكنة على وجودها فتقدم آخر وراء التقدمات المشهورة فهي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها او باعتبار اتصافها بالوجود وكذا تقدم الاجزاء المحمولة فانها من حيث انها اجزاء علة للكل ومتقدمة عليه بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه على نحو التقدمات المشهورة قال ناقد التنزيل الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا له ليكون تقدما عليه بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا يكون في زمانه او في مرتبة عقلية او حسية الا اذ جنس

الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف ولك ان تستدل على
هذا المطلب بان الواجب لذاته ليس معه وما في ماهيته ذاته مرتبة ذاته
واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك وبان مصداق الحمل لو كان مغايرا
لذاته لكان ممكنا لذاته فافهم لانا نقول الخ يعني لو سلم ان معنى التقدم
هذه الحيثية فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد وهو العلة
القابلية قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق
المعلوم لمستفيد الوجود ليس علة قابلية له كيفا واثر الجعل هو اتصاف
المستفيد بالوجود من حيث انه مرآة لملاحظة الطرفين وغير مستقل
بالمفهومية فكل من الطرفين كان معتبرا في جانب المعلول وان كان اجزاء
المستفيد معتبرة في جانب العلة بناء على انه معتبر في جانب المعلول
من حيث الاجمال وقد عرفت ايضا ان مقوم الماهية من حيث انه مقوم
يجب ان يكون موجودا نعم يمتنع ان يكون الوجود قيدا للمقوم لكن يجب ان
يكون شرطا للتقوم والا لا امتنع الخ لا يخفى انه يمتنع خلو الماهية عن
احد الوجودين فلا يمكن الجزم بالتقوم مع التردد في الوجود فلان
الوجود الخ لا يخفى ما فيه فالاولى ان يستدل على نفي العينية بما يستدل
به على نفي الجزئية فلا نسلم الخ قد تفطنت آنفا بان محل الخلاف هو حقيقة
الوجود فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزئه كان حمل الوجود عليه
واجبا لكونه مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع
النقيضين وايضا يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجودا وعلى تقدير
ان يكون الوجود عين الممكن او جزئه لا يمكن لامتناع تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما يقرب منه لا يجري في الاعراض لان
وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع وعينيته هذا النحو من الوجود
لا ينافي الامكان بل يؤكده كما نبهنا عليه سابقا الوجه الثاني الخ الكلام
في ذات الممكن لا ينوب مناب وجودها الخاص كما سبقت الاشارة اليه
ولا شك ان الشك في الوجود لا ينافي العينية بهذا المعنى والكلام في
الوجود

الوجود المطلق اى في الوجود مطلقا فان الكلام ليس في الوجود المطلق
ولا في مطلق الوجود بل في الوجود مطلقا كما يظهر بالتامل فان
الشعور بالشيء الخ بيان ذلك ان الشعور يطلق على المعنيين احدهما
حصول الصورة في الذهن وثانيهما الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا
هو الاول ولا شك ان كون الشعور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا
انكره المتكلمون فان الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا
الشعور وان سلم فلا يستلزم التصديق بثبوتها له بل نقول حصول هو
الصورة في الذهن وجود رابطي والوجود الذهني من قبيل وجود الشيء
في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس الشعور وايضا الخ يتوجه عليه
انه لا يدل على زيادة الوجود الذهني على الماهية التي لا ينفك عنها
الوجود الذهني مع انه انما يتم اذا كان المراد بالوجود الذهني الوجود في
الاذهان السافلة فقط اذ يتوجه عليه الخ الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود
الذهني نعم يتوجه عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على الماهية
التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي ولك ان تقول الماهية من حيث انها
موجودة في الذهن ليست موجودة في الخارج ومن حيث انها موجودة في
الخارج ليست موجودة في الذهن فيكون كل من الوجودين زائدا عليها
قال بعض الفضلاء الخ قد جوز بعضهم ان يحمل التعقل على التصديق وهو
لا يخلو عن التكلف بل بانا الخ على هذا التقرير مستدرك ذكر تعقل
الماهية ولك ان تقرر هذا الدليل بان التعقل اى الشعور فقط يتعلق
بالماهية دون الوجود والشعور مع الشك يتعلق بالوجود دون الماهية
فالوجود لا يكون نفس الماهية بالضرورة ولا نسلم الخ يعني لا نم ان
شيئا من الماهيات معقولة بالكنه التفصيلي والا فالشعور ببعض الماهيات
بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه والا ظهر الخ ولا يخفى ان قولنا السواد موجود
على هذا التقدير لم يكن صحيحا الا صحيحا غير مفيد وكان هذا المستدل اخذ محل
الخلاف الموجود دون الوجود والاول باطل الخ لا يخفى ان محل الخلاف ليس ما

يطلق عليه لفظ الوجود بل مراد الشيخ الاشعري من عينيته هو بعينه مراد
الحكماء الا انهم جعلوها من خواص الواجب ومناط الواجبية والشيخ الاشعري
جعلها من خواص الموجود ومناط الموجودية صرح بذلك كثير من الاعلام
كشارح الصحائف وشارح المقاصد لكان اعم الذاتيات الخ فان قلت لا حاجة
الى ذلك بل يكفي ان يقال لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان لها جزء وكان
الوجود جزءا له فننقل الكلام الى جزء آخر منه وهكذا فيلزم ترتب الاجزاء الى
غير النهاية قلت قرر هذا الوجه هكذا اشارة الى ان الوهم يذهب الى جزئية
الوجود بان يكون جنسا او مثل جنس ثم على هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود
جزء الشيء وجزء الجزء له بمراتب غير متناهية وجزء النفسه وجزء الجزء كذلك
وكون حقيقة الواحدة حقائق غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود
اجلى من هذه المقدمات اذا المركب الخ اعترض عليه بعض المحققين
بان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور
انتهائه الى البسيط لانتفاء التركيب على ذلك التقدير هناك واما
واذا حلله العقل لا يلزم انتهائه اليه لجواز ان لا يقف التحليل عند حد كما
في تجزي المنفصل الواحد وانت خبير بان المراد من المركب والبسيط ههنا
غير المنفصل الواحد واجزائه المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه
الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى بسيط ذهني لان التركيب العقلي
يستلزم التركيب الخارجي واطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية
من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات قال الشيخ الرئيس في
التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء الحده لا القوامه وهو شيء يعرضه العقل
واما ما هو في ذاته فلا جزء له لان البسيط الخ قال بعض المحققين لمانع ان
يمنع كون البسيط الحقيقي مبدا المركب مطلقا فان القدر الضروري هو
ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب
اصلا فليس ضروريا فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد
الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق

وانت

وانت تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقة منحصر في العدد واجزائه
وحدات بسيطة والمركب الخارجي الغير العددي لا بد له من الجزء الصوري
البسيط بحسب الخارج والا لم يكن للمركب فعلية لانه ان فرض فعلية الجزء
الصوري بجزء آخر كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء لا بالجزء الاول
ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء آخر كان فعلية المركب بهذا الجزء لا بالجزئين
الاولين وهكذا فلو لم يكن الاجزاء الصورية منتهية الى الجزء الذي فعليته
بنفسه لم يكن للمركب فعلية وايضا على ذلك التقدير لا يكون في المركب
جزء بالقوة بل يكون جميع اجزائه بالفعل فيكون كل جزء منه بعينه غير
قابل للقسمة فتدبر فانهما الخ يعني ان الجوهر والعرض من اقسام
الموجود الخارجي والوجود امر اعتباري والامر الاعتباري جاز ان
يكون جزءا عقليا للوجود الخارجي بناء على نفي الكلي الطبيعي واما ما ذكره
قدس سره فظاهر السقوط لاندراج المفهومية والمعلومية ونحوهما تحت المتصفا
بهما والحق ان المعنى الوصفي سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزءا محمولا
للجوهر وفيه بحث الخ حاصله ان ما ذكره المص في اثبات اتحاد ذاتي
السواد والوجود واتحاد افرادهما لا يتم لانه لا يدل على عدم امتيازهما
في الخارج وهو يحصل بان لا يكون للوجود هوية خارجية وفيه نظر لانه اذا
لم يكن للوجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني
عند المتكلمين مع ان البديهة حاكمة بان له هوية فتكون هويته عين هوية
السواد وما يصدق عليه احدهما عين ما يصدق عليه الآخر لا يقال
مراد المص من اتحادهما بحسب الهوية والصدق انه ليس في الخارج الا السواد
والعقل ينتزع الوجود عنه لانا نقول هذا مع انه بعيد عن عبارة المص
يابى عنه الوجوه التي نقلها عن الشيخ الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق
والحق ما قررناه مرارا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والماهية
حمله عليها حملا بالذات بل هما من المعقولات الثانية الخ واعلم ان المعتبر
في المعقول الثاني امران الاول ان يكون الذهن ظرف العروض

لا ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض والا تخرج الوجود
ونحوه من المعقولات الثانية وهذا معنى قوله من حيث انها في الذهن
واحترز به عن العوارض الخارجية والثاني ان لا يكون الخارج ظرفا له
العروض ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج وهذا معنى قوله
ولا يحاذى بها امر في الخارج واحترز به عن لوازم الماهية وما توهم ان الوجود
الواجبي فرد الوجود والاعيان الخارجية افراد الموجود مع ان
الوجود والموجود من المعقولات الثانية ساقط لان الوجود الواجبي ليس
فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية
وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي الحصص الاعتبارية دون
الاعيان الخارجية فان قيل الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والماهية
متصفة به في الخارج فيكون الخارج ظرفا لعروضه وكذا الكلية والجزئية
من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها
صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا لمعروضهما قلنا ليس في الخارج
الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية
معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذا
الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون
الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس
اتصافا ثم حيثية كون الشيء صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا
ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشيء في الذهن
والثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار
شرطية الوجود الذهني للعروض وقيدية للمعروض لا اعتبار عدمهما
وبما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن
والخارج وان المعقولات الثانية يشمل المشتقات والمبادي وان القضايا
المعقودة بها كلها ذهنيات هذا وتفصيل المقام يستدعي بسطا في الكلام
لوجوه الخ ان كان المدعى نفي عينية الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف
فهذه

فهذه الوجوه لا تدل عليه وان كان نفي عينية الوجود المصدري الذي ليس
له وجود في الخارج فهو بديهي اولي لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال
الا ان يثبت الخ قد سبق منا تحقيقه ولا باس بان نزيده بيانا فنقول
النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امرا آخر
والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار ونسبة المعبر به و
المعبر عنه باعتبار اخر ثم بعد تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا
ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من
التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليه فههنا ثلاثة امور
الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي منشا الانتزاع والثالث المنتزع
اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود
الحقيقي الذي هو موجود بنفسه وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت
واما الثالث فهو امر اعتباري وليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة
الا عليها ومن جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد اخطا كيف والمعنى الم
المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك
المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا كما يشهد به الفطرة السليمة وهذه
الامور الثلاثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته
تع منشا الانتزاع ومصداق الحمل وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس
كذلك كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب
كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري عليه مواطاة صحيحا تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فالمناقشة الخ وذلك لان القول بثبوت فرد للوجود
غير حصته سند لمنع تساوي وجودي الواجب والممكن وهو اخص منه لجواز
ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري وحصته فانه
في وجود الواجب الخ لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية
او الاشدية او الزيادة والنقصان والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين
الاولين دون الاخيرين قال الشيخ في الهيات الشفا الوجود بما هو وجود

لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف فى ثلاثة
احكام وهى التقدم والتاخر والاستغنا والحاجة والوجوب والامكان ثم ان
تشكيك الوجود انما هو بالقياس الى صدقه على الموجودات دون الوجودات
فتشكيكه لا ينافى ان يكون ذاتيا لافراده كما مر   فنقول الخ لا يقال الوجوب
اقتضاء الوجود الذى به الموجودية وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق
لانا نقول الواجب ما يقتضى الوجود المطلق لا الوجود الخاص والا يلزم
ان يكون الزمان وغيره مما يقتضى الوجود الخاص واجبا فان قلت العام
مقدم على الخاص وعلى تقدير اقتضاء الخاص العام يلزم تاخره عنه ضرورة
تقدم المقتضى على المقتضى قلت يمكن التعاكس بين الشيئين فى التقدم
والتاخر باعتبارين مع ان العام مطلقا ليس متقدما بل العام الذاتى فان
قيل الوجود الخاص ذات الواجب فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه
لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض المفهومات
الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا تتصف بهما
والتحقيق ان الواجب هو الوجود المتاكد البحت القائم بذاته المجرد عن القيود
والحيثيات وهو بذاته منشا لانتزاع مفهومى الوجود والوجوب ومصداق
لحملهما وليست حيثية الوجود ولا حيثية الوجوب مغايرة لذاته تعالى فوجوده
الحقيقى عينه كما ان وجوده الحقيقى كذلك قال الشيخ فى التعليقات الوجود
من لوازم الماهيات لا من مقوماتها لكن الحكم فى الاول الذى لا ماهية له
غير الانية يشبه ان يكون الوجود حقيقته اذا كان على صفة وتلك الصفة
هى تاكد الوجود وليس تاكد الوجود وجود الحصص بالتاكد بل هو معنى
اسم له يعبر عنه بتاكد الوجود   قلنا الخ حاصله ان المراد بالاقتضاء فى
تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء
ناقص لتوقفه على غيره ولك ان تقول وجودات الممكن ان كانت حصصا
فلا عروض للمطلق الا عروض حصصه فاقتضاء الوجود الخاص عروض
الوجود المطلق له يرجع الى اقتضاء الحصة عروض الحصة لها وهو سفسطة

وان كانت افرادا او الموجود المطلق عارضا لها فكانت موجودة فى الخارج
فان معروض الوجود موجود بالضرورة مع ان المراد بالاقتضاء ههنا اقتضاء
الذات من حيث هى واقتضاء الوجودات ليس كذلك لانها تقتضى عروض الوجود
المطلق من حيث انها افراده ثم لا يخفى ان هذا السوال مبنى على ظاهر هذا
التفسير فانه اذا كان المراد منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد اذ تلك
الوجودات تقتضى كونها وجودا لا كونها موجودة   بل يصح على كل الخ
اى يصح على كل فرد بالنظر الى الطبيعة ما يصح على الآخر بالنظر اليها
والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مما يلزم
بالنظر اليها بل بينهما تعاكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين لان
الصحيح من حيث انه صحيح لا لازم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة ماخوذة فى الوجه
الاول والثانى لكن لا على سبيل الالزام   لا شبهة الخ لا يذهب عليك
ان ههنا مقامين الاول لاثبات وجود غير الوجود الخارجى والثانى اثبات
انه لا بد فى العلم بالاشيا الغائبة عنا الغير الحاضرة لنا من حصول لها فى
الذهن غير حصولها فى الخارج والقول بالوجود الذهنى للمفهومات
الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما اختاره البعض والقول بحصول
الاشيا باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم فى طرف الاثبات على الاول
وفى طرف النفى على الثانى والش المحقق لما راى ان ادلة المثبت والنافى
منطبقة على الثانى كما ستطلع عليه اختاره فى تحرير محل النزاع ثم الظاهر ان
ما ذكر فى تفسير الوجودين هو تفسير للوجودين الحقيقيين لان الحيثية
التى هى منشا الانتزاع هى مصدر الآثار وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اريد
بالآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور فى تعريف الوجود الخارجى وان
اريد بهما الآثار والاحكام فى الجملة يصدق تعريفه على الوجود الذهنى
فانه مصدر للآثار فى الجملة اما على تقدير الاول فلان الآثار الخارجية
يتوقف على الوجود المصدرى الخارجى لا على الوجود الحقيقى الخارجى
اما على تقدير الثانى فلان تعريف الوجود المصدرى لكونه بديهيا تعريف لفظى

لغفلي ومما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي
والعوارض الذهنية مترتبة عليه لا الماهية من حيث انها مع العوارض
الذهنية كيف ووجودها بهذه الحيثية وجود خارجي فان وجودها من
قبيل وجود الشيء لغيره واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي فتامل
فلا عبرة الخ لعل وجه الاشكال على هذا القائل انه راى ظم ادلة المثبت منطبقا
على الخلاف الاول وادلة الثاني منطبقا على الخلاف الثاني او اخذ الوجود الذهني
بمعنى حصول الشيء في الذهن فزعم انه متحقق في الاوصاف الخارجية
القائمة بالنفس الاول انا نتصور الخ تتمته انا نتصور ايضا ما لا وجود
في الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية لا من حيث انه موجود خارجي فلا بد
ان يكون له نحو آخر من الوجود والا يلزم من انتفاء الوجود الخارجي انتفاء
التصور ونحكم ايضا اذا كان تصور بعض الاشيا بحصول صورته في الذهن
كان تصور جميع الاشيا كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم بالاشيا الخارجية
كما يشهد به الضرورة ومما يستنبط من هذا الوجه وجه آخر وهو انا نتعقل
امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء من تعلق بين العاقل و
المعقول والتعلق بين العاقل والعدم المحض محال بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن لا يقال الوجود هو وجود
الشيء في نفسه وهذا الوجه يدل على ان لهذه الامور وجودا سواء كان من
قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره لانا نقول هذه الامور
باعتبار ذواتها كان وجودها في نفسها وباعتبار اقترانها بالعوارض
الذهنية كان وجودها لغيرها فان قلت يلزم على ذلك التقدير ان يكون
لشيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان قلت يجوز ان يكون الشيء
الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين احدهما نحذو حذو
الوجود الخارجي في ترتب الآثار والآخر لا نحذو حذوه وبهذا التفتيش ظهر
سر قولهم ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل فيه
متشخص بالتشخص الذهني وظهر ايضا ان العلم موجود خارجي والمعلوم
موجود

موجود ذهني فتامل جدا وسياتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تع
باحكام الخ الحكم يطلق على اربعة معان الاول المحكوم به الثاني وقوع النسبة
او لا وقوعها والثالث التصديق والرابع القضية من حيث انها مشتملة
على الرابط بين المعنيين والظ ان المراد هو الاول ويحتمل الثاني والثالث
وعلى الاول لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوت كما اشرنا اليه ان طبيعة
الايجاب يستدعي وجود الموضوع ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
بل على الثاني والثالث ايض لان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان
تميز المحكوم عليه والمتميز يجب ان يكون له ثبوت في الجملة فافهم قلنا اللازم
الخ قد عرفت ان السالبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة مع ان هذه القضية
مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة فالاولى
ان يقول يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فغاية ما
يلزم ههنا اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة ولا استحالة فيه كما مر
او يقال العقل يفرض الموجود معدوما مطلقا ويحكم عليه فالمحكوم عليه
موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض وبه يندفع التناقض اذ حررنا
بالنظر الى عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا بالايجاب ولا بالسلب
وقد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه الخ انسب
وذلك لاشتماله على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين
والضدين دون الاول وكانه لم يحمل عبارة المص عليه لان المص حمل قول افلاطون
في بحث الماهية على الاول والحق ان قول افلاطون في بحث الوجود الذهني و
العلم محمول على الثاني وفي بحث الماهية محمول على الاول كما سياتي واحترز
بذلك اعلم ان المتاخرين اثبتوا هذه القضية وقالوا في تحصيل معناها وفي
الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان في السالبة يحكم بسلب المحمول عن
الموضوع وفي السالبة المحمول يرجع ونحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج
نيست ب ومعنى السالبة المحمول ج بنيست ب است وقالوا الفرق بينها
وبين المعدولة ان فيها اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة ولا يخفى ان

السلب من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون جزء المحمول مع ان المعتبر في المعدولة
كون السلب جزء المحمول من غير اعتبار امر آخر فهذه القضية على تقدير
ثبوتها احد نوعي المعدولة وبينوا مساواتها السالبة وعدم اقتضائها وجود
الموضوع بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق انه منتف عنه ب والا يصدق
نقيضه اي ليس بمنتف عنه فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج منتف عنه
ب صدق سلب ب عنه وانت تعلم ان نقيض الموجبة السالبة المحمول
السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان
السالبة المعدولة تجتمع معها والحق ان طبيعة الربط الايجابي يستدعي وجود
الموضوع من غير ان يكون لخصوصية المحمول فيه مدخل وطبيعة الربط
السلبي لا يستدعيه كما مر وليس بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع
المفهومات في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي صادق
فكلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في
نفس الامر وكذا العكس وباعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما بهذا
الاعتبار يقتضي وجود الموضوع في الذهن فكلما صدقت السالبة صدقت
الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن وكذا العكس فتامل
وقد يقرر المفهومية الخ لم تحمل عبارة المتن على هذين الوجهين لان المتبادر
منها ان المفهوم متصف بالكلية لان الكلي متصف بالمفهومية ولان الحقائق
الكلية موجودة ويمكن الجواب عما اورده على الوجه الثاني بان هذه الحقائق
الحقائق محمولة على افرادها وثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت
في ظرف الاتصاف لكن يستلزم ثبوته في الجملة كما يشهد به الضرورة
والامر الثالث الخ الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره بقوله وقد
يقرر بعد اشتراكهما في كون المراد من الحقيقية ما صدق عليه ان المراد من
الحقيقية على الاول الحقيقية التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في
الخارج وعلى الثاني الحقيقية الكلية التي لا يكون بعض افراد موضوعها
موجودا في الخارج ولا شك انهما عائدان الى الوجه الاول وقد قرر بعض
المحققين

المحققين هكذا لولا ان الوجود الذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية
بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق
قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحيث يعم نحو اثاثا من الوجود
كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة ولا يخفى انه لا يخرج عن ضرب
من الاقناع اذ للنافين ان يلتزموا رجوع هذا القسم من القضية الى
القضية الخارجية كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية لا يقال
تستعمل هذه القضية ويعلم بالضرورة انها مغايرة للقضية الخارجية و
ان موضوعها اعم من موضوعها لانا نقول لهم ان يقولوا المغايرة والاعمية
بينهما بحسب المفهوم كما في الدائمة والضرورية ويرد عليه هذا مناقشة
في المثال واجاب عنه الخ وايضا يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون
وجود الوصف من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان
وجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه و
وان كان من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية من قبيل وجود الشيء
لغيره واجاب شارح التجريد بالفرق بين القيام والحصول بان حصول الشيء
في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كحصول الشيء في الزمان والمكان
بل الموجب لاتصافه به هو قيامه به وهذه الاشياء حاصلة في الذهن
لا قائمة به وزعم ان بهذا الفرق يندفع اشكال آخر وهو انه اذا حصلت
حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا فيلزم ان
يكون الشيء الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام
والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم فالحاصل معلوم
وجوهر والقائم علم وعرض وانت تعلم ان حصول الشيء في الذهن عند هم
نفس الحلول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى
انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها وليس فيه امران
احدهما معلوم وحاصل في الذهن والآخر علم وقائم به لان الامر القائم ان
كان نفس المعلوم يعود الاشكال وان كان غيره يلزم ان لا يكون علما لان

العلم مبدأ الانكشاف الشيء اذا حصل بنفسه انكشف ولا حاجة الى ان
يحصل ما يغايره ثم لا اشكال في كون الواحد الشيء علما ومعلوما لتحقق المغايرة مع
الاعتبارية بينهما ولا في كونه جوهرا وعرضا لان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع كما صرح به الشيخ في الهيات الشفا بل الاشكال
انما هو في كون الشيء جوهرا وكيفا لانهما مقولتان متباينتان يمتنع صدقهما
على شيء واحد وانا قلت في حله اذا حصل الشيء في الذهن يحصل لـه
وصف ذهني ذلك الوصف عليه فيقال لما هو حاصل في الذهن علم وهذا
المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا
ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل كحمل
الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن
بل عارض له فالعارض كيف يصدق رسمه عليه والمعروض عرض لكونه
موجودا في الموضوع وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية والكيفية و
غيرهما لاتحاده معه وبهذا التحقيق يحل الاشكال المشهور في التصور
والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انهما يختلفان بحسب الحقيقة
واذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم و
ذلك لان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة لا لما
يصدق هو عليه والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد
لان التضاد الخ وذلك لان التضاد بين الشيئين انما هو بحسب اتصاف
المحل بهما ومنشأ الاتصاف هو الوجود العيني فيكون التضاد من احكامه
فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يمكن اجتماعهما
في محل وبالجملة الخ تفصيل المقام ان ههنا ثلاث اعتبارات الاول اعتبار
الشيء من حيث هو والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض
الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية
فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود
في الخارج والذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته
والشيء

والشيء من حيث انه مقترن بصورة العوارض الخارجية معلوم بالعرض
لتحقق العلم عند انتفائه وموجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية
دون الذهنية عليه والشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة
ذهنية للاعتبار الاول وموجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه
واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وحصوله في الذهن بنفسه لا بصورته
فالعلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن زعم ان التغاير
بينهما في العلم الحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعروض
والعوارض الذهنية والمعلوم معروض فقط فيلزم عليه ان لا يكون
الحقيقة العلمية حقيقة محصلة لما تقرر عندهم ان التركيب الحقيقي لا
يحصل من تركيب الجوهر والعرض ومن ظن ان التغاير بينهما في العلم
الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال تغايرهما اعتباري كتغاير المعالج
والمعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير
الذي هو بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير سابق لكان العلم الحضوري
صورة من المعلوم وكان علما حصوليا قال الشيخ في التعليقات ان وجد
اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما كنت ادرك شيئا آخر بان يوجد
منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر تأثير في ادراكي لذاتي الا بسبب
وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر في
سوى ذاتي لان منشأه الخ لعله اراد بالوجود العيني ما يشمل كون
الموصوف في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فلا يشكل بلوازم
الماهية والاوصاف الاعتبارية بحسب انفسها اي لا بحسب الخارج
فان تمايز الوجودات الخارجية هو بحسب ما اضيف اليه من الموجودات
الخارجية وكذا تمايز الوجودات الذهنية عند القائلين بها هو بحسب
ما اضيف اليه من الموجودات الذهنية واما المعدومات الخ اشار الى
وجه اختيار تمايز المعدومات في العنوان على تمايز العدمات في العنوان

مع ان المش فيه تمايز العدمات والى ان الخلاف فى تمايز العدمات ليس من
حيث انها اعدام بل من حيث انها معدومات ولك ان تقول الاعدام فى
العبارة المشهورة بمعنى المعدومات فالخلاف فى تمايز الاعدام هو بعينه
الخلاف فى تمايز المعدومات والى تطبيق دليل المثبتين على المدعى و
الحق الخ الظ انه لا خلاف فى تمايز عدم تمايز المعدومات الصرفة ولا فى
تمايز المعدومات التى لها ثبوت فى الجملة فالمعدومات الخارجية لما كانت
عند مثبتى الوجود الذهنى ثابتة فى الجملة اثبتوا التمايز بينهما ولما
كانت عند نافيه معدومة صرفة لم يثبتوه وعلى ذلك ينبغى ان يحمل
كلام المتن وان كان ظ كلام الش لا يلايمه فلا يرد ما اورده المقاصد
ان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له يقولون بعدم تمايزها
وكذا لا يرد ما اورده ش التجريد انه لا يمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام اذ لا
يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم يكن
الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة فى الذهن لا تخرج عن كونها
مع ان العدمات ههنا بمعنى المعدومات وان سلم فالخلاف فى تمايزها انما
هو من حيث انها معدومات لا من حيث انها عدمات ثم لا يخفى ان المراد
بالتمايز ان كان بحسب العقل فالامر كما ذكره المص وان كان بحسب
الخارج فالخلاف فيه متفرع على الخلاف فى شيئية المعدوم فان
القائل الخ هذا اذا كان المراد بالاتحاد الحمل الاولى او الحمل بالذات واما
اذا كان المراد عدم امتيازهما فى الخارج على ما ذكره المص اتفاقا فلا قيل
ويمكن الخ وانت تعلم ان كثيرا من المتكلمين بل الحكما كلهم يقولون بزيادة
الوجود ولا يقولون بشيئية المعدوم فالفرعية ههنا ليس على سبيل
الحقيقة بمعنى انه لا يخفى منه ان الثبوت والتقرير والتحقيق عندهم
الفاظ مترادفة موافقا لما ذكرناه سابقا لان الوجود الخ لا يخفى ان
كثيرا منهم لا يقولون بعينية الوجود كما مر فالاولى ان يقال لان الوجود
عندهم

عندهم مرادف للثبوت وقيل الخ هذا اذا اخذ المواد الثلاث كيفيات الوجود
الخارجى والعدم الخارجى دون الوجود المطلق والعدم المطلق لان
قولنا الخ المغايرة بين الشيئية والوجود بديهية وهذا تنبيه عليها الاول
الخ يمكن تقريره بان الثبوت زائد على الماهية ولا معنى للوجود الا الثبوت
اتفاقا اما عندنا فظ واما عندكم فلانه نوع منه فيلزم عليكم ان يكون
الماهية فى حال الوجود متصفة بثبوتين والقول بان الثبوت الذى هو
فى حال العدم يرتفع فى حال الوجود خلاف الضرورة ولا يرد عليه
اعتراض الش بقوله فان قلت الخ ولا اعتراض المص بقوله قلنا ونقض
الخ الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكما امور اعتبارية فتكون
منقطعة بانقطاع الاعتبار والا يكون المعدودات غير متناهية لا يقع يمكن
اعتبار جميع مراتب الاعداد بحيث لا يشذ عنه عدد فيجرى فيه التطبيق
الاجمالى لانا نقول هذا الاعتبار وهمى محض وان كان اعتبار كل منه
بحسب نفس الامر فلا يجرى فيه الا توهم التطبيق وانما خص النقض
بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تع ومقدوراته لان ما تحقق منها متناه
عند المتكلمين فالتطبيق عندهم لا يجرى فيهما العدم جريانه فيما لا تحقق
له اصلا بخلاف الاعداد فان لها تحققا ما ولو بالاعتبار وان اكتفى الخ
فان قيل مقدورات الله تع عندهم غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تقف
عند حد لا بمعنى انها غير متناهية فى الواقع وكذا معلومات الله تعالى
عندهم غير متناهية بهذا المعنى فعلى تقدير الاكتفا بمجرد الاتصاف بالقلة
والكثرة ايض لا يمكن النقض بهما قلنا لو امتنع اتصاف غير المتناهى الواقعى
بالقلة والكثرة لامتنع ايض اتصاف غير المتناهى اللاتقفى بهما كما يظهر
بالتامل كل ممكن محدث هذا الزام على الخصم النافى بصفات الله تع او
المراد ما سوى الصفات الواجبة لذاته تع فلا يتوجه عليه ان صفات الله
تع ممكنة وليست بحادثة نعم يتوجه عليه ان الحدوث مسبوقية الوجود
بالعدم لا مسبوقية الثبوت بالنفى وان المط عدم ثبوت المعدوم مطلقا

لاعدم الثبوت قبل ثبوته فقيل الخ وما ظن انه اذا اريد بالنفي برغير
الوجود كان النزاع لفظيا والكلام على تقدير ان يكون النزاع معنويا ظ مع
السقوط ص وره ان النزاع في اعمية النفي من الوجود وتقرر المعدوم
في الخارج نزاع معنوي مع ان الكلام بعد تسليم المغايرة بين الوجود و
النفي والرابع الخ اراد بالنفي النفي البسيط او النفي العدولي والاول
هو الظ من العدم لانه سلب بسيط والثاني هو الظ من الصفة لان
السلب البسيط ليس صفة ولعل المراد بالنفي نفي الذات وبالاثبات
اثباتها فلا يتوجه عليه اعتراض المض جاز ان يعرض الخ لا يخفى ان
توارد الوحدة والكثرة النوعيين والشخصيين تستلزم توارد الجنسية
والنوعية والشخصية فيلزم السفسطة واما جواز تعاقب الحركات
والسكنات فلزومه غير بين قلنا الخ عبارة اخرى ان اردتم بالتباين
والاتحاد التباين والاتحاد النوعيين فيجاب باختيار الشق الاول ان
كان الكلام في الانواع المعدومة وباختيار الشق الثاني ان كان الكلام
في اشخاصها وان اردتم بهما التباين والاتحاد الشخصيين فيجاب
باختيار الشق الاول والثالث ان كان الكلام في الانواع المعدومة والا
فيجاب باختيار الشق الاول فقط قلت الخ انت خبير بانه يلزم تنهما
جواز توارد الصفات المتزاملة على سبيل الاجتماع ولا شك في استحالته
سواء كانت هذه الصفات اعتبارية او عينية وسواء كان موردها موجودا
او معدوما فالاولى ان يقول ان كان الكلام في الانواع المعدومة وكان المراد
بالوحدة والكثرة الوحدة والكثرة الشخصيتين فلا نم استحالة توارده
على النوع على سبيل الاجتماع والايجاب باختيار الشق الاول مطلقا او الثاني
وبالجملة الخ على طريق النقض والاول جواب على طريق الحل والمتعارف
تقدم النقض على الحل وقد يقع الخ اشارة الى جوابين آخرين الاول
باختيار الشق الثالث والثاني باختيار الشق الثاني وفيه ان
المعتزلة ذهبوا الى ان كل نوع من الانواع الممكنة حال العدم اشخاص
ثابتة

ثابتة غير متناهية فلا يتعلق القدرة الخ وذلك لان القديم لا يمكن ان
يكون اثرا للفاعل المختار اما بجعل الخ اي على طريق الجعل المولف بان
يكون اثر الجعل اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه آلة لملاحظة
الطرفين وغير مستقل بالمفهومية فذلك التاثير تاثير خارجي واثره
كون الماهية موجودة في الخارج وتوضيحه الخ لا يخفى انه على هذا
التقدير لا حاجة الى اثبات ثبوت ماصدق عليه المنفي بل يكفي اثبات مفهوم
المعدوم فانه عندهم ممتنع ومنفي واعلم الخ الوجه الاظهرية ان الفساد
انما هو في اتصاف افراد المنفي بالامر الثابت فان جعل هذا الامر نفس
مفهومها كان اظهر وفيه ان الملائم على ذلك التقدير ان يذكر اخصية
المنفي لا اعمية المعدوم لعلهم الخ اراد الخ فيه ان كون الشيء متصورا على
وجه الاجمال وغير متصور على هذا الوجه لا يكفي في التميز المستلزم
للثبوت مع ان تميز الشيء عن الشيء ان استلزم الثبوت استلزم ثبوت كل
منهما فيلزم ان يكون المنفي ثابتا اذ لو ثبت وجود المعدوم الخ يعني لو
كان الوجود ثابتا لكان صفة للماهية في حال الوجود والعدم معا لانه
لا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا قائما بالماهية حال الوجود فقط فانه
صفة وعلى تقدير ان يكون ثابتا يكون ثبوته ازليا لا تقرر عندهم واذا
كان صفة للماهية حال العدم يلزم اجتماع النقيضين وبه يندفع ما
يتراأى وروده من ان الوجود اذا كان ثابتا في العدم كان معدوما متصفا
بالثبوت في الخارج وكان صفة للموجود لا للمعدوم فلا يلزم اجتماع
النقيضين وهو التميز الذهني هذا الجواب جدلي والا فالتميز الذهني
فرع الوجود الذهني وهو خلاف مذهبهم بل هو امر اعتباري الخ اشار
الى ان المراد بالثبوت هٰهنا الموجود الخارجي فان ما سياتي في المرصد
الثالث هو كون الامكان موجودا في الخارج لا كون السلب غير داخل في
مفهومه وان كان المراد منه هذا المعنى فالجواب منع كون الامكان ثبوتيا
بهذا المعنى فانه عبارة عن سلب الضرورة او منع لزوم ثبوت المعدوم في

الخارج فان ثبوت الثبوتي بهذا المعنى يستدعي ثبوت المثبت له في ظرف ما
الذوات في العدم معرا ناالخ فيه انه يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون
الذوات ثابتة في العدم لان الثبوت صفة اللهم الا ان يقال الثبوت عندهم
ليس امرا زائدا على الذات فيكون النزاع لفظيا اعلم ان ههنا مقامين الاول
ان الاحوال واسطة بين الموجود والمعدوم والثاني انها ثابتة في العدم
والخلاف في الاول لفظي كما تقرر عليه راي ناقد المحصل وغيره من
المحققين وفي الثاني معنوي فان اهل الحق ذهبوا الى ان الاحوال ليست
بموجودة وما ليس بموجود ليس بثابت وجمهور المعتزلة ذهبوا الى
انها ممتنعة الوجود وما هو ممتنع الوجود ليس بثابت لان البحث الخ
كانه اشارة الى ان البحث ههنا عما يصدق عليه مفهوم الماهية لا عن
نفس مفهومها فانه من العوارض كالوجود ولعله اراد بالحيثية الحيثية
التقييدية المتعلقة بالمبحوث عنه فالحاصل انهم لم يبحثوا عنها من حيث
هي بل من حيث انها صالحة للوجود والعدم اي من حيث انها ممكنة لان
الاعراض الذاتية تثبت لها بعد كونها ممكنة لا الحيثية التعليلية المتعلقة
بالبحث حتى يكون الحاصل ان الباعث على البحث عنها كونها وسيلة لمعرفة
الله تع وهو من جهة الامكان الذي ماله صلاحيتها للوجود والعدم فكان
البحث عن الماهية من هذه الحيثية متاخرا عن البحث عن الوجود والعدم
لانه اذا كان البحث عنها لكونها وسيلة لمعرفة الله تع كان البحث عن الوجود
والعدم ايض كذلك فيكون البحث عنهما من حيث انهما عارضان لها
لا انهما ايضا وسيلتين لمعرفة الا بهذه الحيثية ولك ان تقول من الامور
العامة من فنون ما بعد الطبيعة وموضوعه الموجود من حيث هو موجود
فكان البحث عن الماهية من حيث انها موجودة وايض الماهية وان كانت
متقدمة على الوجود والعدم لكونها معروضة لهما لكن فعليتها في الخارج و
الذهن من الوجود فبهذا الاعتبار قدم بحث الوجود ومقابله على بحثها
فتامل والحقيقة الجزئية الا يطلق الحقيقة والذات على الكلي والجزئي
والهوية

والهوية على الحقيقة الجزئية والماهية على الحقيقة الكلية بناء على
تفسيرها بما به يجاب عن السوال بما هو وقد يطلق الذات على الافراد و
الهوية على الوجود الخارجي وعلى التشخص والماهية على الحقيقة
الكلية والجزئية بناء على تفسيرها بما به الشيء هو هو ومما يفرق
بين الحقيقة والماهية بان الوجود معتبر في الحقيقة دون الماهية
وللماهية معنى آخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات الشفا حيث قال
كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل للماهية و
صورته ايض ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها
ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظ انها جزء منها واما الماهية فهي ما به
هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من
معنى الصورة والمركب ليس بهذا المعنى ايض بل هو مجموع الصورة والمادة
فان هذا هو ما هو المركب والماهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة
والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد ولا عارضة لها سلب عروض
الشيء عن الماهية من حيث هي غير مناسب اذ لا عروض في هذه المرتبة
ضرورة ان مصداق سلب الشيء عن مرتبة الماهية انه ليس ذاتيا لها بل
ذكر الامور المباينة والداخلة من حيث انها داخلة ههنا غير مناسب فانها
ليست محمولة عليها اصلا فاذا قيست الخ اورد عليه ان المغايرة بين الشيء
وعوارضه ظاهرة فاي حاجة الى افادتها والاستدلال او التنبيه عليها و
اجيب بان المراد بالعوارض المحمولات العرضية والاتحاد بينها وبين الشيء
بحسب نفس الامر ظ لكونها محمولا عليه والمغايرة بينهما بوجه آخر تحتاج
الى بيان او تنبيه ولا يخفى ان المغايرة بين العارض المحمول ومعروضه بينة
والحمل لا يستدعي اتحادهما بحسب الحقيقة وقال بعض المحققين الظ انه
ذكر ذلك توطئة لبيان صدق السالبة مع تقديم السلب على الحيثية
فان الامور الظاهرة قد تذكر ليتوسل بها الى ما فيه نوع خفاء وانت خبير
بان الامر لو كان كذلك لما اورد الاستدلال او التنبيه عليه وقال بعض

الفضلا المقصر مغايرة حقيقة زيد مثلا للضاحك والكاتب وغيرهما من المحمولات
العرضية لكنه لما تقدير تفصيلها عبر عنها بهذه العبارة وانت تعلم ان مغايرة
حقيقة زيد للضاحك والكاتب وغيرهما ظاهرة لا سترة فيها لان حقيقة
زيد مغايرة لمفهوم الضاحك بالضرورة والايراد انما هو بالنظر الى نفس الامر
العارض لا من حيث انه عارض فالاولى ان يقال المراد من مغايرة الماهية
للعوارض المحمولة مصداق الحمل فيها ليس نفس ذات الموضوع فحقيقة الانسان
مغايرة للضاحك بمعنى ان مصداق حمل الضاحك عليها ليس نفسها ولا
شك انه يحتاج الى الاستدلال او التنبيه فلا تغفل   فاينما وجدت الخ
بمعنى انها متصفة به حيث وجدت في الذهن او في الخارج لا من حيث
وجدت في الذهن او في الخارج اذ لا مدخل ههنا لخصوص الوجود في العروض
اصلا كما سياتي تحقيقه   على معنى الخ لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التفسير
لان العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هي مغمضا عما عداها يصدق بحسب
نفس الامر انها في تلك الملاحظة ليست الا هي بل يصدق ذلك بحسب نفس
الامر مطلقا لان الملاحظة من مواطنها ثم مصداق ذلك السلب اي ما
عداها ليس نفسها ولا جزئها الا ان معنى ذلك السلب هذا السلب ولعله
فسره بذلك ليرجع ارتفاع النقيضين في المرتبة الى ارتفاع المرتبة عن
النقيضين ولا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع وانت تعلم ان مرتبة الماهية
عبارة عن نفسها الماخوذة من حيث هي لا عن الجزئية والنفسية ولو
سلم فسلب النقيضين عن المرتبة يرجع الى سلبها عن احدهما وسلب
سلبها عنه لان نقيض الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد فسلب
الوجود في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى سلب النفسية والجزئية عن
الوجود وسلب نقيضه الذي هو نفس هذا السلب يرجع الى سلب سلب
النفسية والجزئية عنه لا يقال ان ذلك مرجع ارتفاع المرتبة عن احد
النقيضين ولا ارتفاعها الذي هو نقيض هذا الارتفاع لا مرجع ارتفاعها
عن النقيضين لانا ارتفاع احد النقيضين عن المرتبة اذا كان بمعنى ارتفاعها

عن

عن هذا النقيض كان نقيض ذلك المعنى معنى ارتفاع النقيض الآخر
عنها ضرورة ان نقيض معنى ارتفاع احد النقيضين هو معنى ارتفاع
النقيض الآخر وبالجملة اذا كان الكلام في سلب المقيد دون السلب المقيد
لا مجال لهذا المقال فان سلب الوجود في المرتبة هو بعينه العدم فيها
ليتحقق التناقض بين القول المعقول منه ارتفاع احد النقيضين والقول
المعقول منه ارتفاع النقيض الآخر فكذا بين معنيهما وتحقيق المقام ان
التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات كما صرح الشيخ الرئيس في
منطق الشفا فان اعتبر النقيضان قضية فارتفاع النقيضين في المرتبة
ممتنع ضرورة انه لا يمكن ان يرتفع قولنا الماهية من حيث هي موجودة
وقولنا الماهية ليست من حيث هي موجودة معا بل يجب ان يصدق
احدهما وان اعتبر النقيض مفردا فارتفاع النقيضين في المرتبة ممكن
بل واجب ضرورة ان جميع المحمولات الايجابية والسلبية مسلوب عن مرتبة
الماهية ونقل عن بعض الاجلة من المتاخرين جواز ارتفاع النقيضين
في المرتبة بنا على اعتبار السلب محمولا حيث قال يصدق سلب جميع
المفهومات عن الشيء بهذا الاعتبار حتى بسلب السلب فانه كما انه ليس
في حد ذاته الف فكذا ليس في حد ذاته ليس الفا اذ كما ان الف ليس عينه ولا
جزئه فكذا ليس الف ليس عينه ولا جزئه فالموجبات كلها كاذبة والسوالب
باسرها صادقة وحاصله ان المحمول في هذه الموجبات ليس ذاتيا فتلك
الموجبات باسرها كاذبة ويصدق السلب وهذا السلب ايضا ليس ذاتيا له
فيصدق سلب السلب وهكذا فهذه السوالب كلها صادقة ومن اعترض
عليه ان ذلك اجتماع النقيضين لا ارتفاعهما اذ نقيض سلب الوجود سلب
سلب الوجود والوجود لازم منه فالموجبات والاشفاع من السوالب
كسالب السالب وسالب سالب سالب السالب او الى سائر المراتب الشفعية
كاذبة والاوتار من السوالب كالسالب وسالب سالب السالب الى سائر
المراتب الوترية صادقة فكانه ينادى عن مكان بعيد وما ظن ان نقيض

النقيض

سلب الوجود سلب سلب لا الوجود فمستكره جدا ص ونزوان التناقض من
النسب المتكررة وورود السلب على النسبة السلبية دون الايجابية غير
معقول فتامل فانه دقيق وبذلك حقيق ولم يمكن للعقل الا فان قيل
هذا يدل على ان فى حمل الذاتيات يكفى ملاحظة واحدة مع ان الحمل مطلقا هو
يستدعى التغاير بين الموضوع والمحمول بحسب الالتفات كما سياتى قلت لعله
اراد بهذه الملاحظة ملاحظة نفس الماهية وذاتياتها وبملاحظة اخرى ملاحظة
غيرها والحاصل ان مصداق الحمل اللغوى فى الذاتيات هو ملاحظة الماهية
وذاتياتها فقط وفى العرضيات هى مع ملاحظة غيرها فكان مصداق الحمل
اللغوى الحقيقى فى الذاتيات نفس ذات الموضوع فقط وفى العرضيات هى مع
غيرها وبه يثبت المدعى على ما حررناه فافهم وايضا الخ هذا مبنى على ان
لوازم الماهية تقتضيها الماهية من حيث انها موجودة باحد الوجودات
لا على التعيين كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ والمراد بامكان اتصاف الماهية
الامكان بالقياس الى الماهية من حيث هى فكان اتصافها بما يقابل اللوازم
ممكنا بالقياس اليها من حيث هى وان لم يكن بحسب الواقع وبالقياس اليها
من حيث انها موجودة فلا يرد عليه انه لا يجرى فى لوازم الماهية فان الاربعة
مثلا لا يمكن ان يتصف بالفردية فاذا سالنا الخ تحقيقه ان الماهية من
حيث هي اى مرتبة حقيقتها وحد ذاتها متقدمة على العوارض بحسب نفس
الامر لان العقل وترتيب العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن وتلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب
بتعرية الماهية عن جميع العوارض فنظر فيها الملاحظة دون الذهن والخارج
فان الماهية فى كل منهما مخلوطة بالعوارض ولفظ الحيثية ههنا شرح لتلك
المرتبة وعنوان لها ولا شك ان المتاخر لا يمكن ان يكون فى مرتبة المتقدم
فالعوارض باسرها مسلوبة عن تلك المرتبة فاذا قلنا الانسان ليس من حيث
هو بالف بتاخير الحيثية كان السلب واردا على الربط لانه وارد على ما هو مقدم
على الربط اى الحيثية التى هى عنوان الموضوع وكان القول صادقا فانه يفيد

سلب

سلب ثبوت الف واذا قلنا الانسان من حيث هو ليس بالف بتقديم الحيثية
كان الربط واردا على السلب لانه يدل على تعلق السلب بالانسان بهذه
الحيثية وكان القول كاذبا فان سلب الف ايضا من العوارض فان قلت
يصدق على الماهية من حيث هى انها متقدمة على العوارض وانها
ملحوظة فلا يكون جميع العوارض مسلوبا عنها فان التقديم والملحوظية
من العوارض قلت الماهية من حيث هى فى ملاحظة هى من مواطن نفس
الامر متصفة بالتقدم والملحوظية فى ملاحظة اخرى هى ايضا من مواطنها
بان تكون الملاحظة الاولى ظرف نفس الماهية والملاحظة الاخرى ظرف
اتصافها بها ففى الملاحظة الاولى اى تنفعت الاحكام باسرها وفى الملاحظة
الاخرى اى تنفعت الاحكام الغير المختصة بتلك المرتبة ومما ينبغى ان يعلم
ان ههنا اعتبارا آخر وهو ان يلاحظ الانسان مثلا من حيث هو مع قطع
النظر عن الخلط والتعرية بان يكون الحيثية متعلقة بالملاحظة دون
الملحوظ وهى تشتمل جميع المراتب الكلية والجزئية واذا سئل عنه انه الف او
ليس بالف فالجواب انه الف وليس بالف ففى هذا الاعتبار ايهام اجتماع
النقيضين كما ان فى الاعتبار الاول ايهام ارتفاعهما ثم فى عبارة المص مسامحات
الاولى فى قوله لا يقتضى الف وفى قوله يقتضى لا الف اذ لا اقتضاء ههنا والثانية
فى قوله لم يلزمنا الجواب حيث يدل على امكان الجواب وهو لا يمكن لان المطلوب
فى هذا السوال تعيين احد الشقين فالجواب بسلبهما ليس جوابا عنه
حقيقة والثالثة فى قوله قلنا هى من حيث هى ليست حيث قدم الحيثية
فتدبر فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام فان قيل الخ الكلام فى مرتبة
الماهية من حيث هى وملاحظتها كذلك وفى هذه الملاحظة لا يتصف هو
بالكلية والجزئية ولا بالعينية والغيرية فلا يرد انه ان اريد بالانسانية
التى لزيد الحقيقة الكلية فنختار الشق الاول لان الانسان الكلى متصف
بالمتقابلات ومشترك بين الافراد وان اريد به حصة منها فنختار الشق
الثانى اذ فى كل فرد من الانسان الكلى حصة منه مختصة بذلك الفرد وكذا

لايرد ان انسانية زيد من حيث هي انسانية لولم تكن في عمرو يلزم سلب
الشيء عن نفسه وفيه بحث اذ تفصيله ان الماهية اذا اخذت
مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما
داخلا فليست موجودة في الخارج ضرورة ان التقييد امر اعتباري فكذا
ما هو مركب منه واذا اخذت مع القيد بان يكون القيد داخلا فقط دون
التقييد فهي موجودة في الخارج لان الاشخاص موجودة في الخارج وهي
عبارة عن الماهية والتشخص وهذا انما يتم اذا كانت مركبة منهما في
الخارج واما اذا كانت مركبة في الذهن فلا لانتفاء التركيب والخلط في
الخارج على ذلك التقدير والتحقيق ان ههنا اصطلاحين الاول اعتبار
الماهية بالقياس الى الامور الغير المحصلة والثاني اعتبارها بالقياس
الى الامور المحصلة فعلى الاصطلاح الاول يوخذ الانسان مثلا تارة مكتنفا
بالعوارض وتارة خاليا عنها وتارة مطلقا وعلى الاصطلاح الثاني يوخذ
الحيوان مثلا تارة بشرط شيء اى من حيث انه محصل بالناطق فيكون
نوعا وعين الانسان وتارة بشرط لا شيء اى من حيث انه ينضم اليه
امر خارج وتحصل منهما امر ثالث فيكون جزءا ومادة وتارة لا بشرط
شيء اى من حيث هو من غير تعرض لشيء آخر فيكون جنسا ومحمولا ومن
البين ان الماهية بشرط شيء بحسب الاصطلاح الاول موجودة في
الخارج ضرورة ان الانسان مثلا مكتنف بالعوارض في الخارج وكذا
بحسب الاصطلاح الثاني لان الحقيقة الشخصية ماهية ملحوظة
بالتشخص وليست مركبة من الماهية والتشخص لا في الذهن ولا في
الخارج وسياتي في تحقيق هذا المقام ما يدفع الاوهام بان يعتبرها
اذ فيه اشارة الى ان هذا الاعتبار اعتبار الماهية مجردة لا اعتبار
الماهية المجردة فان الماهية المجردة كالمعدوم المطلق لا حقيقة لها اذ لو
كانت مع التجريد كانت مخلوطة ولو كانت بدونه كانت مطلقة وايضا
حقيقتها ليست في الذهن ولا في الخارج ولا في الملاحظة اما في الاولين
فظ

١٣٢

فظ واما في الثالث فلانها لو لوحظت بدون التجريد كانت في هذه الملاحظة
مطلقة وان لوحظت معه كانت مخلوطة ولا شك ان ما لا حقيقة له يمتنع
وجوده وتصوره فالماهية المجردة متصورة بالعرض لا بالذات وموجوده
بحسب الفرض لا بحسب الحقيقة وبهذا يظهر ان الخلاف ههنا لفظي اذ
الخلاف ليس في الوجود بحسب الحقيقة ولا في الوجود بحسب الفرض بل
مراد النافي هو الاول ومراد المثبت هو الثاني ومما ينبغي ان يعلم ان
الماهية قد توجد مجردة عن بعض العوارض ولعلها هي الماهية بشرط
لا على الاصطلاح الثاني ولا شك في تحققها وقد اشار الشيخ الى ذلك
في قاطيغورياس الشفا في جواب الاشكال المشهور وهو ان الجنس يحمل على
الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل عليه حيث قال ان
الجنس انما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث اعتبار تجردها في الذهن
بحيث يصح ايقاع الشركة فيها وايقاع هذا التجريد فيها اعتبار اخص من
اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط لان الحيوان بلا شرط يصلح ان يقترن
به شرط التجريد فيعني من حيوانا يفرغ عن الخواص المتنوعة والمشخصة
ويصلح ان يقترن به شرط الخلط فيقترن بالخواص المتنوعة والمشخصة
الابهري اذ فيه نظر لانه ان اراد انا نحكم على مفهوم الانسان المجرد مثلا
فهو ليس محل البحث فان الكلام ليس في هذا المركب التقييدي بل في انه هل
وجد في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا بشيء من العوارض
وان اراد انا نحكم على ما يصدق هو عليه فهو ليس بصحيح لان ثبوت الشيء
للشيء مستلزم لثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف وهو ههنا الواقع وما
صدق عليه هذا المفهوم ليس موجودا فيه وجوابه انا نحكم ههنا على مفهوم
الماهية المجردة من حيث انها سارية في افراد الفرضية او على افرادها
بان يفرض ما هو مخلوط في الواقع افرادا للماهية المجردة وعلى كل تقدير
يقع الحكم في الحقيقة على الماهية المخلوطة ويثبت الوجود فرضا للماهية
المجردة والثاني اوفق بالمقام لكن قوله ويقرب اذ يلائم الاول لان

المتصور والموجود الذهني حقيقة هو مفهوم المعدوم المطلق لا ما صدق
عليه وكذا الحاصل في الذهن والمتصف بوصف المجهولية فرضا هو مفهوم
المجهول المطلق لا ما صدق عليه فان قلت الوجود الغرضي للماهية المجردة
ظاهر لا تحتاج الى الاستدلال او التنبيه قلت المدعى اثبات الوجود للماهية
المجردة مطلقا والمسئلة مما تختلف باختلاف العنوان بديهية ونظرية
فتأمل ولا تغفل وفيه نظر لان حاصله ان الوجود الذهني من العوارض
الخارجية فيكون وجود المجردة في الذهن ممتنعا على التقدير الاول ولا
يخفى ان العوارض الخارجية والعوارض الذهنية في اصطلاحهم ما يعرض
الشيء في الخارج وما يعرض الشيء في الذهن بان يكون الخارج والذهن
ظرفا للعروض فان قيل فعلى ذلك هذا لا يثبت امتناع وجود المجردة
في الخارج على التقدير الاول لان الوجود الخارجي من العوارض الذهنية
بهذا المعنى كما مر بيانه قلنا لا شك ان كل موجود خارجي موصوف في
الخارج بوصف ما سواء كان ذلك الوصف امرا اعتباريا او موجودا
خارجيا وذلك ظاهر الخ اي وجود المطلقة في الخارج في ضمن الافراد
ظاهر اذا كان تركيب الاشخاص من الماهية والتشخص خارجيا واما
اذا كان ذهنيا كما يدل عليه كون المطلقة اعم منها وكونها محمولة عليها ففيه
بحث والحق ان الاشخاص ليست مركبة لا في الذهن ولا في الخارج بل هي
نفس الحقيقة النوعية مخلوطة بالتشخص فيكون الماهية من حيث هي
لا بشرط شيء موجودة بالضرورة ثم النظر الدقيق يحكم بان في هذا الاعتبار
اعتبارات الاول اعتبار الماهية من حيث هي بان يكون الحيثية متعلقة
بالماهية وهو اعتبار الحيثية المتقدمة على سائر الحيثيات والثاني
اعتبارها من حيث هي بان يكون الحيثية متعلقة بالاعتبار وهو اعتبار
الماهية من غير النظر الى امر آخر وهو مشتمل على جميع مراتب الماهية
وحيثياتها ومنقسم الى الكلي والجزئي والثالث اعتبار الماهية من حيث
هي مع ملاحظة عمومها بان يكون الحيثية متعلقة بالماهية ولا يكون

العموم

العموم قيدا لها وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي وكان هذا الاعتبار هو بعينه
اعتبار التجريد عن المشخصات والمنوعات ولا فرق بينهما الا بحسب
العبارة والمفهوم دون الغاية والمقصود ولذلك يشتركان في كثير من
الاحكام كالجنسية والنوعية ونحوهما فتامل تاملا صادقا قال
افلاطون الخ المشهور ان افلاطون ذهب الى ان الانواع المادية بلا شرط شيء
موجودة في العالم عالم الامر متمايزة عن افرادها لكن لا يخفى انه
يرجع الى وجود الماهية المجردة عن مادتها وعن عوارضها المادية
قال الشيخ في الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل
شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان
معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا
الوجود المفارق وجودا مثاليا وقال كان المعروف بافلاطون ومعلمه
سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا يشترك
فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها واعلم ان المراد بالمثل الافلاطونية
في بحث الماهية الطبائع الازلية الابدية المتمايزة عن الافراد وفي
باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة
وفي مقام اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب
الانواع وفي مبحث العلم الصور العلمية الذهنية القائمة بانفسها الالهية
وانت قد علمت الخ لعل المدعي امكان وجود فرد مجرد عن المادة وعوا
عوارضها فان الاشراقيين اثبتوا المطالب بالكشف والعيان دون
الدليل والبرهان وما يلزم مما نقل عنهم وجود الماهية المجردة عن
مادتها وعن عوارضها المادية لا الماهية المجردة عن جميع العوارض
كما اشرنا اليه فانها في حد ذاتها الخ هذا لا يجري في لوازم الماهية
سواء كانت الماهية تقتضيها من حيث انها موجودة او من حيث هي
فانها على التقدير الاول قابلة لها ولما يقابلها معا واما على التقدير
الثاني ليست قابلة لها اصلا بل لا يجري في سائر العوارض لان

الماهية قابلة لها ولما يقابلها معا لا بدلا فان الانسان الكلى مثلا
متصف بالوحدة والكثرة فى زمان واحد فالفرد الذى ادعاه افلاطون
قابل للمتقابلات على البدلية والماهية من حيث هى قابلة لها على
الاجتماع فان قلت المقصود ان الماهية من حيث هى قابلة لكل واحد
من المتقابلين بدلا فى مرتبة التشخص بان يكون قابليته فى مرتبة
الماهية واتصافه فى مرتبة التشخص قلت ذلك غير مسلم لان حصول
كل من المتقابلين باى نحو كان بالنظر الى الماهية من حيث هى ممكن
وامتناع خصوصية حصوله على وجه الاجتماع انما هو بالنظر الى
التشخص لا يقال لو كان فرد ما قابلا للاتصاف بالصفات المتقابلة
بدلا لزم امكان اتصافه بها معا لانه متصف باحد المتقابلين اللازم له
فاذا كان قابلا للاتصاف لمقابله لزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا
لانا نقول الكلام فى الامور الخارجة ولا شك ان ما هو خارج عن
الشيء يمكن زواله بالنظر الى ذاته فاذا كان كذلك ذلك الشيء قابلا
للاتصاف لمقابله لا يلزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا بان يتعلق
المعية بالاتصاف بل يلزم ذلك بان يتعلق المعية بامكان الاتصاف
مثل ما اوله الخ قال فى حكمة الاشراق حكماء الفرس كلهم متفقون على
هذا حتى ان الماء عندهم كان له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد
وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردى بهشت وهى الانوار
التى اشار اليها انباذقلس وغيره ولا يظن ان هؤلاء الكبار اولى الايدى
والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو
موجود بعينه فى الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقا بالمادة
ويكون فى المادة ثم يكون شيء واحد بعينه فى مواد كثيرة واشخاص لا تحصى
وقال الشارح العلامة ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن
المادة قائم بذاته معتن به ومدبر له وحافظ اياه وهو كلى ذلك النوع
اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص نوعه

المادى

المادى على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها واما بمعنى ان رب
النوع اصل ذلك النوع كما يقال كلى ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل
المعول عليه واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما
يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى ثم قال واطلاق المثال وان كثر
استعماله فى النوع المادى وهو الصنم حتى كانه اختص به قلما استعمل فانا
فى رب النوع لان كلا منهما فى الحقيقة مثال للآخر من وجه كما ان الصنم
مثال لرب الصنم فى عالم الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم فى عالم
العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل وههنا تاويل آخر نقله
الامام الرازى فى المباحث المشرقية عن المعلم الثانى واستحسنه
حيث قال زعم الشيخ الفاضل ابو النصر الفارابى فى كتاب اتفاق رأيي
الحكيمين انه لا خلاف بين ارسطو وافلاطون الا فى اللفظ لان الموجودات
معقولة للمبدء الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما
استحال التغير على المبدء الاول كانت تلك الصورة باقية بعيدة
عن التغير والتبدل فتلك الصور هى التى يسميها افلاطون بالمثل
وهذا تاويل حسن الماهية اما بسيط الخ لا يخفى ان ما ذكر فى تعريف
البسيط والمركب لا يصدق على البسيط والمركب العقليين اذ ليس من
شان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء عقلية ان تحصل من اجتماعها
حقيقة محصلة فانها فى الحقيقة ليست اجزاء الا ان يقال التركيب الذهنى
يستلزم التركيب الخارجى والبساطة الذهنية يستلزم البساطة الخا
الخارجية فيصدق على المركب العقلى انه ملتئم من عدة امور وعلى
البسيط العقلى انه غير ملتئم منها فالاقسام اربعة الخ اعلم ان فى
اجتماع التركيب الذهنى والتركيب الخارجى ثلاثة اقوال الاول انهما
لا يجتمعان اصلا واستدل عليه بان المركب الخارجى كالانسان المركب
من البدن والنفس او من البدن والصورة النوعية او كان مركبا من الجنس
والفصل لكان له حدان تامان لصحة التحديد بالاجزاء الخارجية كما صرح

الشيخ في الحكمة المشرقية والثاني انهما قد يجتمعان واستدل عليه
بوقوع تحديد المركبات الخارجية وبسائطها بالاجزاء الذهنية
والثالث انهما متلازمان واستدل عليه بان الجنس والفصل ماخوذان
من المادة والصورة وهذا القول لعله اقرب الى الصواب لان مصداق
حمل الجنس والفصل ومنشا انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع ونحن نعلم
بالضرورة ان الحيثية الواحدة لا يمكن ان تكون منشا لانتزاع المفهومات
المتعددة ومصداقا لحملها فيجب ان يكون في نفس الموضوع تكثر ولا
استحالة في ان يكون لشيء واحد حدان متحدان بالذات وما وقع من
تحديد البسائط فهو من قبيل المسامحة وتشبيه الامور العرضية
بالامور الذاتية قال الشيخ ابو علي في تعليقاته الحد له اجزا والمحدود
قد لا يكون له اجزا وذلك اذا كان بسيطا فيخترع العقل شيئا يقوم
مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل واما في المركب فان الجنس يناسب
المادة والفصل يناسب الصورة وقال الشيخ ابو نصر في تعليقاته
البسائط لا فصل فلا فصل للون ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره من
البسائط وانما الفصل للمركبات وانما يحاذى بالفصل الصورة كما
يحاذى بالجنس المادة والاقسام على القول الاول ستة وعلى القول
الثاني ثمانية وعلى القول الثالث اربعة اذ على الاول يكون كل من
البسيطين بسيطا ومركبا وكل من المركبين بسيطا فقط وعلى الثاني
يكون كل من المركبين والبسيطين بسيطا ومركبا وعلى الثالث لا يكون
البسيط مركبا والمركب بسيطا وكلام الشارح كما تراه لا يلايم القول الثالث
وما ذكره في تفسير المركب والبسيط العقليين لا ينطبق عليهما لان
المركب العقلي في الخارج وفي التصور الاجمالي لا يلتئم من الاجزاء
العقلية وفي التصور التفصيلي انما يلتئم منها الحد دون المحدود
وهو ليس مركبا عقليا فافهم واستقم وهذا انما يتم الخ بل لا يتم فيها
ايض لما عرفت ان تصور الاجزا بالغة ما بلغت ليس شرطا في تصور
الكنه

الكنه سواء كانت الخ وسواء كان تركيبها ذهنيا او خارجيا
والا ظهر الخ ليحصل قلة الاقسام والموافقة مع المشهور والتناسب
اللفظي وهذا انما يكون الخ لانه لا يكون الا في المركب من الموصوف
والصفة وهو ماهية اعتبارية فان الناطق الخ اراد بالتقوم
ائم معنى رفع الايهام لان الفصل مقوم للجنس بمعنى انه رافع لابهامه
والعام مقوم للخاص بمعنى انه علة لوجوده والتقوم في الاجزاء هو
العقلية من قبيل الاول فالاجزاء المتداخلة تشتملها وغيرها كما
اشرنا اليه لان الماهية الحقيقية الخ يمكن بيانه بان العموم من وجه
بين الاجزا يستلزم العموم المطلق بين كل منها وبين الكل ولا شك
ان الاخص المطلق لا يحصل من انضمام الاعمين المطلقين الا بان
يرفع كل منهما ابهام الآخر فيلزم الدور وفيه نظر والحق انه اذا كان
احد الاعمين جزءا كان الآخر جزءا من جهة تجامع الاول لا من جهة
تنافيه فهذه الاجزاء الحقيقية يكون اخص فتامل كالجسم المركب
الخ فان قيل المركب من الهيولى والصورة مركب من العلة والمعلول
كما تقرر في موضعه قلنا اراد بالعلة العلة التي هي من العلل الاربع
او العلة التي ليست معلولة لمعلولها باعتبار آخر والصورة علة
للهيولى بمعنى انها شريك الفاعل ومعلولة لها ايض باعتبار اخر مع
انه قد سبق معنى تركيب الشيء مع علته وتركيبه مع معلوله و
على هذا الخ كان المص اراد بالتمايز العقلي ان يكون كل منهما غير محسوس او
الهيولى والصورة كذلك فان المحسوس هو الجسم التعليمي وعوارضه
لا الهيولى والصورة وبالتمايز الخارجي ان يكون واحد منها محسوسا
سواء كان الآخر محسوسا او لا ولذا اورد للاول مثالا واحدا وللثاني
مثالين ومن ترتيب مخصوص لا من شكل مخصوص كما هو المشهور
لان حصول الشكل بعد حصول الترتيب فهو احق بالجزئية
فيكون وجودية قطعا هذا اذا اشترط في الماهية الحقيقية الوجود//

الخارجي لا الوجود في نفس الامر مطلقا وسياتي تحقيق ذلك
والجواب لا نم اذ انت تعلم ان الجعل اما جعل بسيط وهو جعل الشيء و
اثره نفس ذلك الشيء ولا يكون بحسب الامر مجعولا فقط وقد اشير
اليه في القران وجعل الظلمات والنور واما جعل مركب وهو جعل الشيء
شيئا واثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية وهو يستدعي مجعولا و
مجعولا اليه والظاهر ان المستدل اراد بالجعل المعنى الثاني وهذا المعنى
لو تعلق بالانسانية كان اثره ان الانسان انسان وان ارتفع عنها
صدق نقيضه اي ان الانسان ليس بانسان ولا شك انه ضروري
البطلان قال نا قد المحصل القائلون بان الماهيات غير مجعوله لم يقولوا
بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية ماهية فكونها تلك
الماهية لا يكون بجعل الجاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك
الماهية ثم السلب ههنا ليس مقابل الايجاب بحسب المرتبة اي سلب
الانسانية عن نفسها من حيث انها انسانية حتى يقال ان سلب
الشيء عن نفسه بهذا المعنى ظاهر البطلان لانه على ذلك التقدير لا يبقى
الملازمة فتعين فى المذهب الثاني لعل المقصود منه ان الماهيات
سواء كانت بسيطة او مركبة مجعولة بالجعل البسيط القائل بان
الجاعل لم يجعل نفس الماهية بل يجعلها موجودة وحاصله انه لا بد ههنا
من الانتهاء الى جعل بسيط يتعلق بالوجود او الاتصاف اذ كل ما يفرض
انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية وفيه نظر اذ لقائل ان يقول انما
يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط لو كان ههنا شيء واحد يتعلق الجعل به
بالذات وهو غير مسلم فانه ليس ههنا على تقدير الجعل المولف الا هيئة
جملة يتعلق الجعل بها اولا وبالذات وباجزائها ثانيا وبالعرض ثم لا يخفى
ان الكلام في الماهيات الممكنة بحسب نفس الامر لا بحسب الخارج فان
الضرورة تحكم بعدم التفرقة بين الموجود الخارجي والموجود النفس الامري
في المجعولية وعدمها وقد شاع بينهم اطلاق الممكن على الممكن بحسب
الوجود

وربما ذكر من الاستدلال هو الالزام للقائلين بالجعل البسيط ثم

الوجود في نفس الامر مطلقا فلا يرد ان النزاع في مجعولية الماهية الممكنة
وكل منا الموصوفية والوجود ليس ممكنا لان الممكن في الاصطلاح ما هو
بحسب الوجود الخارجي فمجعوليته لا ينافي عدم مجعولية الماهيات الممكنة
والجواب ان المجعول الخ هذا اذا كان الشخص مركبا في الخارج من الماهية
والتشخص والا فلا يمكن ان يكون هوية الوجود مجعولة وماهيته غير
مجعوله المذهب الثالث الخ كان المراد منه ان الجعل لا يمكن ان يتعلق
بالماهية البسيطة من حيث هي لان التاثير متفرع على الامكان وهو لا يعرض
للبسيط من حيث هو ويمكن ان يتعلق بالماهية المركبة من حيث هي بان
يكون اثره انضمام بعض الاجزاء الى بعض من حيث انه مراة لملاحظتهما
وغير مستقل بالمفهومية او المراد منه اثبات الجعل المولف ونفي الجعل
البسيط بان يكون المراد من الماهية البسيطة نفس الماهية سواء كانت
بسيطة او مركبة ومن الماهية المركبة الهيئة التركيبية الحملية اي كون
الماهية متصفة بصفة فتامل ثلاثة اقسام هذا تقسيم العوارض
التي هي غير الوجود وما يتقدم عليه من العوارض وان اريد تقسيم جميعها
فبنفس عوارض الماهية ما تعرضها في الذهن والخارج معا والعوارض
الخارجية ما تعرضها في الخارج فقط والعوارض الذهنية ما تعرضها
في الذهن فقط اي مع قطع النظر اشارة الى ان هذه الحيثية تعليلية
متعلقة باللحوق لا اطلاقية متعلقة بالملحوق فان العوارض كلها تعرض
لنفس الماهية من غير اعتبار قيد زائد واخذ شرط اللحوق الوجود لئلا
يلزم استناد الشيء الى ما ليس بموجود وكون الشيء الواحد من جهة واحدة
فاعلا وقابلا وصدور الاثار عن الماهية من حيث الذات لا من حيث الوجود
واخذ مطلق الوجود لا الوجود المطلق لئلا يلزم استناد المعين الى المبهم و
الحق ان الجعل والايجاد من خواص الواجب كما تقرر عند اهل التحقيق فجعله
يتعلق اولا بالماهية ثم يتعلق بلوازمها على سبيل الاستتباع من غير جعل
مستانف والسر فيه ان الماهية بحسب نحو تقررها ووجودها يستدعي

الاتصاف بها ويمتنع الاتصاف بمقابلاتها وهكذا حال لوازم خصوص احد
الوجوديين ومما ينبغي ان يعلم ان لوازم الماهية امور اعتبارية والا لما
اتصفت الماهية بها في الذهن لامتناع اتصاف المعدوم في ظرف بموجود
في ذلك الظرف ولتاخرها عن الوجود الخارجي بخصوصه لتاخر الصفة
العينية عن وجود الموصوف في الخارج فليتبصر تلحق الوجود اي
الهويات فيه مسامحة والمقصود ان هذا القسم يلحق الماهية من حيث انها
موجودة في الخارج اي يكون لخصوص الوجود الخارجي مدخل في لحوقه
وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية الحصر المستفاد منه اضافي
بالقياس الى القسمين الاولين والا فالوجود ونحوه من العوارض التي لا
مدخل في عروضها للوجود اصلا معقولات ثانية وليست من هذا القسم
فلو تصور الخ فيه اشارة الى تطبيق دليلهم على هذا التاويل ولا يخفى
ما فيه من البعد وارادوا الخ تفسير المجعولية بالاحتياج الى الفاعل
بعيد فانها متاخرة عنه وكذا تفسيره بالاحتياج الى الغير مطلقا وقد
ارادوا الخ فيه ان الدليل الذي نقل عنهم لا ينطبق عليه حيث اخذ فيه
ان شرط المجعولية الامكان ثم تفسير الامكان في قولهم الامكان لا يعرض هو
للبسيط بالاحتياج العارض للماهية المركبة لا يخ عن ركاكة وايضا الخ
لا يخفى ان ما ذكر في تفسير لوازم الماهية والعوارض الخارجية لا يصدق
على الاحتياج الى الفاعل في مطلق الوجود ولا على الاحتياج في الوجود الخارجي
منه
والحق ان كلا منهما من العوارض الذهنية لان الوجود والاوصاف المتقدمة
عليه من المعقولات الثانية كما سبق تحقيقه وابعد الخ وذلك لانه ليس
لتخصيص هذا البحث بالمجعولية فائدة بل غير المجعولية ايض كذلك مع ان
هذا المقام ليس بمقام تمييز الماهية عما عداها اذ لا مغايرة الخ قد عرفت
ان الجعل على قسمين الاول الجعل البسيط وهو جعل الشئ وهو يستدعي
مجعولا فقط والثاني الجعل المولف وهو جعل الشئ شيئا وهو يتوسط بين
الشيئين المجعول والمجعول اليه فالاشراقيون ذهبوا الى الجعل البسيط وقالوا
الفاعل

الفاعل يجعل نفس الماهية والمشاؤن ذهبوا الى الجعل المولف وقالوا الفاعل
يجعل الماهية موجودة واستدل على الجعل البسيط اولا بانه يجب الانتهاء
الى الجعل البسيط وفيه نظر كما سبق وثانيا بان الوجود امر اعتباري و
اثر الجعل كما يعلم بالضرورة هو امر عيني وانت تعلم ان ما علم بالضرورة
هو كون المجعول امرا عينيا دون المجعول اليه وثالثا بان الوجود هو المعنى
المصدري ومصداق حمله في الواجب الحقيقة من حيث هي وفي الممكن من
حيث انها مستندة الى الجاعل فاذا فرض انها مستغنية في نفسها عن
الجاعل يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها ولا يكون الممكن ممكنا
وانت خبير بان مصداق حمل الوجود هو الماهية من حيث انها مستندة
الى الجاعل سواء كان استنادها اليه من حيث الذات او من حيث الوجود مع
ان الماهية من حيث هي على تقدير الجعل المولف مستغنية عن الجعل المستانف
لا عن الجعل مطلقا واستدل على الجعل المولف اولا بان توسط الماهية بين
الجعل بين الماهية ونفسها غير معقول ومن البين ان ذلك مبني على عدم
تصور الجعل البسيط فان الجعل المتخلل بين الشئ ونفسه هو الجعل المركب
لا الجعل البسيط وثانيا بان علة الاحتياج هي الامكان وهو كيفية نسبة
الوجود الى الماهية فالمجعول هو الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من
حيث هي ولا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها
مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف ولها في كل مرتبة احتياج
مع ان ما هو علة للاحتياج هو الامكان بمعنى المصداق وهو نفس الممكن كما
سياتي تحقيقه والحق ان الماهيات الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك
لان الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض او لا
يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني
يلزم تاخر الماهية من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو مستلزم
تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية تشهد بخلافه وعلى الثالث
يلزم استغناء الممكن من حيث هو والوجدان السليم يحكم ببطلانه كيف وكل

شئ ما خلا الله باطل فى نفسه فتدبر لعله تحتاج الى لطيفة الغريحة
فاما ان يقوم الجزء الاول كالحلقة المركبة من الشكل واللون والثانى كالحركة
السريعة المركبة من الحركة والسرعة فان قلت فى القسم الاول لزم ان يكون
قيام بعض اجزائه شرطا لقيام البعض الآخر والحلقة مثلا ليس كذلك
قلت اللون الذى هو جزء الحلقة هو اللون المخصوص المحدود وقيامه
بالسطح بعد قيام الشكل فان قلت القسم الثانى ليس مركبا حقيقيا لان
العرض الواحد يمتنع ان يقوم بمحلين على سبيل الحقيقة فيكون متعددا لحضا
يكون كل واحد قائما بامر فلا يكون ههنا حقيقة واحدة وموجود واحد
فان وجود العرض هو بعينه وجوده فى محله قلت كل واحد وان كان
قائما بامر لكن المجموع حقيقة محصلة قائمة بامر واحد كالمربع المركب
من السطح والخطوط الاربعة فان هذه الخطوط قائمة بالسطح والمركب
اى المربع قائم بالجسم التعليمى لا يقال ههنا قسم آخر وهو ان يكون لكل جزء
محل مغاير لمحل الجزء الآخر ولا يكون احد جزئيه محلا للجزء الآخر ولا يكون
للكل محل آخر كالعدد فان كل وحدة قائمة بمحل مغاير لمحل الاخرى وليس
للعدد محل آخر لانا نقول اذا كان محل كل جزء مغايرا لمحل الجزء الآخر ولا يكون
للكل محل واحد لم تحصل مركب حقيقى واما الوحدات فليس محل كل منهما
مغايرا لمحل الاخرى بل للكل محل واحد وهو الطبيعة من حيث هى كما سيجى
تحقيقه ان شاء الله تع او غيرها الخ اراد بغيرها الاجزاء الخارجية ولذا
فسر الذاتى بامر غير خارج لا لمحموله غير خارج وتوجيه هذا التفسير ان المراد
بالذاتى هو المنسوب الى الذات اعنى الى مفهومها بان يكون فردا منه او داخلا
فى حقيقة فرد منه لا بان يشتركا فى ذاتى الخ سواء كان المشترك فيه ذاتيا
لكليهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر وقد نبه عليه بقوله وكذلك الوجود
فان الثبوت ذاتى الوجود وعرضى للماهيات الموجودة وهذا التعميم تجرى
فى المختلف فيه ايض لكن كونه ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر يرجع الى اختلافهما
فى ذاتية الشئ وعرضيته ثم تفسير السلب بالعارض السلبى بناء على ان

السلب

السلب البسيط والسلب العدولى متلازمان على تقدير وجود الموضوع
ونسبة الاختلاف الى السلب العدولى الذى هو من العوارض اولى و
بهذا ظهر ان ههنا صورا متكثرة والحكم بتركب الماهية فى صورة واحدة هو
فتامل فى تركيب الخ اعلم ان المراد بالتركيب الحقيقى ان يكون للمركب وجود
ووحدة غير وجودات الاجزاء ووحداتها بحسب نفس الامر فى ظرف كانت
الاجزاء موجودة فيه فيكون له آثار ولوازم غير مجموع آثار الاجزاء ولوازمها
فان قلت كل مركب سواء كان مركبا حقيقيا او اعتباريا له وجود ووحدة
فى نفس الامر وراء وجودات الآحاد ووحداتها وان لم يعتبر وجوده
ووحدته فى العرف لعدم تناسب الاجزاء الا امر آخر كما مر تحقيقه واذا
كان له وجود آخر ووحدة اخرى كان له آثار اخرى بالضرورة قلت
الوجود والوحدة وراء وجودات الآحاد ووحداتها فى سائر المركبات
حقيقة للعدد العارض لها وكذا الآثار غير مجموع آثار الآحاد فيها هى
الآثار العددية على ما يظهر بالتامل الصادق ثم ما لا بد منه فى المركبات
الحقيقية هو ان يكون بين الاجزاء مناسبة ما سواء كانت بالعلية والمعلولية
او غيرها الا ترى ان الاعداد مركبة من الوحدات وتركبها حقيقى مع ان
بينها ليس علاقة العلية والمعلولية نعم المركبات التى تركبها من
المادة والصورة يجب ان يكون بين اجزائها علاقة العلية والمعلولية
والحالية والمحلية لكن ذلك التركيب على ما صرح به الشيخ فى قاطيغورياس
الشفا مختص بالجواهر حيث قال ولقائل ان يقول ان الحلقة المركبة
كيف تكون كيفية واحدة وهى مجموع شكل ولون وهب انكم تجوزون انواع
الجواهر مركبة من جواهر فقد احوجتم على انه يجوز ان يكون لانواع الاعراض
تركيب وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل والحلقة نوع واحد
من باب العرض ينقسم الى شيئين كل واحد منهما يحصل وجوده احدهما
الشكل والآخر اللون فنقول فى جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة
من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد وهو مركب من الآحاد بل نعنى ان

ان الحلقة مركبة
من الشكل واللون
وتركيبها

الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة
فصلها اجزاء متغايرة والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها
اجزاء و معلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب
طبيعة الفصل هو الصورة لان مثل الخ فيه اشارة الى ان هذه الهيئة
عارضة بحسب نفس الامر وداخلة بحسب التوهم فالمجموع المعروض هو
للهيئة امر واقعي والمجموع المركب منهما امر وهمي والحق ان هذه الهيئة
انما هي في العدد حقيقة وبالذات وفي غيره مجاز وبالعرض على ما يظهر
بالتأمل الصادق فعلى تقدير اشتمال العدد على الجزء الصوري كانت
جزء اله وعلى تقدير عدم الاشتمال عارضة له وقد جوزه الخ هذا مذهب
الاشراقيين وقد اجيب عن متمسكهم تارة بان السرير مركب صناعي و
الكلام في المركب الحقيقي وتارة بان حقيقته ليست من القطع الخشبية
ومن الترتيب المخصوص او الهيئة المخصوصة بل هي القطع الخشبية المعروضة
لاحدهما وتحقيق المقام ان الجزء الخارجي والجزء الذهني في الجواهر متحدان
بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا شيء جزء خارجي
الماخوذ لا بشرط شيء جزء ذهني فاذا اعتبر العرض الذي هو جزء خارجي
للجوهر لا بشرط شيء كان ذلك العرض جزءا عقليا له فيلزم ان يكون
العرض جزءا عقليا للجوهر ومحمولا عليه وهو محال بالاتفاق لامتناع
اتحاد وجودي الجوهر والعرض فافهم ولا شك ان المركب العقلي ليس
مركبا حقيقة وكذا الاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقية فالقاعدة
المذكورة لا تجري فيه وليس في كلام الحكما ما يدل عليه الجنس امر مبهم
الخ الجنس مبهم بحسب الذات وبحسب الاشارة والنوع مبهم بحسب الاشارة
فقط فانه مبهم بالقياس الى الاشخاص وليس له تحصل منتظر الا بحسب
الاشارة فانه اذا انضم الخ الفصل ليس منضما الى الجنس حقيقة لا في
الذهن ولا في الخارج بل العقل يعتبر الجنس متصلا بالفصل وهم يعبرون
عنه باعتبار انه فيه ومنه قال بهمنيار في التحصيل الذهن قد يعقل معنى
ويجوز

ويجوز أن يكون ذلك المعنى بنفسه اشيا كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى
في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده فيكون الآخر من حيث التعين
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط والسطح والعمق لا باقترانه
شيء يكون مجموعه ومجموع المقدار الخط مثلا بل ان يكون نفس الخط ذلك
المقدار وذلك لان المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون
هذا المعنى فقط بل بلا شرط شيء حتى يصح ان يحمل على الخط والسطح والعمق
فلا يكون المقدار الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث تعقل وجودا
مفردا ثم اذا اضاف اليه زيادة لم يعتقدها على انها معنى هو خارج عن
المقدار بل يكون ذلك على سبيل التحصيل والا لم يعقل الخ وايضا
الجنس يحمل على الفصل والمعلول لا يحمل على علته سواء كان معلولا بحسب
الوجود الذهني او بحسب الوجود الخارجي من غير ان يكون هناك
شيئا يجتمعان في الخارج وهكذا الخ وهكذا في الذهن فانه لا يحصل من
اجتماع المقدار مع الفصل في الذهن حقيقة الخط مثلا وان حصلت
هيئة تركيبية مطابقة لها كيف والاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقية
قال الشيخ في الهيات الشفا لو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل
قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى
المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع
هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا
يمكنه ان يضع في شيء من الاشيا للجسمية التي هي طبيعة وجودا يحصل هو
اولا وينضم اليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل
ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع
بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة
الجنسية في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون الفصل
خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة
التي اومانا اليه والحاصل الخ اورد الشيخ في الهيات الشفا ان الجسم

قد يقال انه جنس للانسان وقد يقال انه مادة للانسان فاذا اخذ الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غيرها فهذا مثل
حس وتغذ فهو مادة وجزء من الانسان وليس محمول عليه وان اخذ
لا بشرط شيء بل يجوز ان يكون له معنى آخر وان لا يكون له فهو جنس
للانسان ومحمول عليه وان اضيف الى الجسم تمام المعنى حتى دخل فيه ما
يمكن ان يدخل فيه فهو نوع قال وهذا اى كون الطبيعة الواحدة مادة
باعتبار وجنسا باعتبار آخر انما يشكل فيما ذاته مركبة ولعل وجهه
ان المادة متحققة فى المركب فاعتبار المادة والجنس فيه ليس بمحض
تعمل العقل ولا يظهر ان يكون ما هو مادة باعتبار صادقا على الشيء
باعتبار آخر ظهورا تاما واما فى البسيط فعسى ان يفرض فيه هذه
الاعتبارات بسهولة اذ لا مادة له ذهنا ولا خارجا ح وفيه ان الجزئية
واللاجزئية لا تختلفان باختلاف الوجود فاعتبار المادة والجنس فيه
اعتبار محض ويحصل للعقل غيره بسهولة وصرح بان هذه الاعتبارات
تجرى فى كل كلى فالفصل كالناطق بالقياس الى الانسان اذا اخذ لا بشرط
شيء كان فصلا ومحمولا عليه واذا اخذ بشرط لا شيء كان صورة ومادة
بمعنى مطلق الجزء واذا اخذ بشرط شيء كان نوعا ونفس الانسان فى
النوع كالانسان بالقياس الى الاشخاص اذا اخذ لا بشرط شيء كان
نوعا لها ومحمولا عليها واذا اخذ بشرط لا شيء كان مادة بمعنى الموضوع
واذا اخذ بشرط شيء كان شخصا والعرض كالكاتب بالقياس الى زيد
اذا اخذ لا بشرط شيء كان محمولا عليه ومتحدا معه اتحادا بالعرض واذا
اخذ بشرط لا شيء كان عارضا ومغايرا له واذا اخذ بشرط شيء كان زيد
كاتبا وبالجملة الاعتبارات الثلاث على هذا الاصطلاح انما تجرى فى الطبائع
المبهمة بالنسبة الى المعينات فى وحدتها المبهمة مصححا بالذات او بالعرض
بخلاف الاعتبارات الثلاث على الاصطلاح الآخر الذى مر ذكرها فانها
تجرى فى اية طبيعة بالنسبة الى اى شيء فتلخيص ما ذكرنا ان الجزء الذهنى
لا من

لا من حيث انه جزء ذهنى موجود فى الخارج والتغاير بينه وبين الجزء
الخارجى اعتبارى وان الماخوذ بشرط لا بحسب هذا الاصطلاح موجود
فى الخارج وان ملاك الحمل ومناط العموم هو الاعتبار الاول بحسب هذا
الاصطلاح فتامل فكل واحد من الجنس والفصل الخ ذهب الش قدس
سره الى ان المركب من اجزاء خارجية اى غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبا
من اجزاء محمولة كما سياتى فعلى ذلك التقدير كل واحد من الجنس و
الفصل بهذا الاعتبار لا يكون جزءا ومادة للماهية لان ما هو جزء
للشيء لا يختلف باختلاف نحو وجوده ذهنا وخارجا على ما يشهد به
العقل ح يعنى قد الخ تفصيل المقام ان الحمل يطلق على ثلاثة معان
الاول الحمل اللغوى وهو الحكم بثبوت الشيء للشيء او انتفائه عنه و
حقيقته الاذعان والقبول والثانى الحمل الاشتقاقى ويقال له الحمل
بوجودفى وبتوسط ذو وحقيقته الحلول وهو ليس بمختص بالمبادى
بل يجرى فى المشتقات ايض فان العرض اعم من العرضى كما اشرنا اليه
فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول
فى الحقيقة هو اضافة بين المال وصاحبه والثالث حمل المواطاة ويقال
الحمل بقول على وحقيقته الهوهو فلا محالة يستدعى وحدة باعتبار وكثرة
باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة
الوحدة الوجود او غيره فانه يجرى فى الهوهو جميع اقسام الوحدة المغايرة
للكثرة وجميع جهاتها لكن التعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء
كان وجودا بالذات كما فى حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او
وجودا بالعرض كما فى حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى
وسواء كان وجودا خارجيا كما فى القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا
كما فى القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما فى القضايا الحقيقية فحمل
المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين فى نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر
من انحائه سواء كان اتحادا بالذات وهو فى حمل الذاتيات او اتحادا بالعرض

ان هو هو

وهو في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود
والمعروض والعرضي متغايران بحسبهما وربما يطلق حمل المواطاة على
مصداقه من حيث انه مصداق فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات
لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان
كلا يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات فذلك
الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته بالذات
فيقع الحمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من
خواصها بالعرض فيقع الحمل بالعرض ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين
الاول حمل الشيء على نفسه ومنه الحمل الاولي وهو يفيد ان المحمول هو بعينه
عنوان حقيقة الموضوع وانما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب
ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير بين الطرفين
بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية واما بدون التغاير بينهما
بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشيء على
نفسه من غير ان يتعدد الالتفات والملتفت اليه والاول صحيح غير مفيد
والثاني غير صحيح وغير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين اثنين
ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفاتان من نفس واحد في زمان واحد
لا يقع في حمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل فيه
على ذلك التقدير ليس نفس الموضوع فقط مع ان حمل الانسان على نفسه مثلا
حملا بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول
وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا في تحقق الحمل فحمل بالذات والا
فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات
لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير معتبر في مفهوم
الحمل فهو هو الثاني الحمل المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من
افراد المحمول او ما هو فرد لاحدهما فرد للآخر وانما سمي متعارفا لتعارفه
وشيوع استعماله وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات وحمل
بالعرض

بالعرض وهو حمل العرضيات وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على
الحمل المتحقق في المحصورات فهذه الصور المتغايرة الحاصلة ان
هذه الاجزاء اما ان تكون صورا لحقيقة واحدة موجودة بوجود واحد او
لحقائق متعددة موجودة بوجود واحد واما كونها صورا لحقيقة واحدة
موجودة بوجودات متعددة فساقط بادنى عناية اعلم ان في الصورة
الاولى ثلاث احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة الاول ان يكون
منشأ انتزاع هذه الاجزاء امورا متعددة داخلة في حقيقة المركب بحسب
الخارج وهذا هو القول بان التركيب الذهني مستلزم للتركيب الخارجي
وان الاجزاء الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية والثاني ان يكون منشأ
انتزاعها امورا متعددة خارجة عن حقيقة المركب وهذا هو القول
بان للمركب معان يتبعها معان اخر فتحصل منها مفهومات صادقة عليه
فهو هو فالماخوذ من المتبوعات الذاتيات والماخوذ من التوابع العرضيات
والثالث ان لا يكون منشأ انتزاع هذه الاجزاء امورا متعددة اصلا
بل هو بعينه المنتزع عنه البسيط في الخارج وهذا هو القول بان
التركيب الذهني لا يجتمع مع التركيب الخارجي وان الاجزاء الذهنية
ليست بحذاء الاجزاء الخارجية ولما بطلت الصورة الثانية والثالثة
دار الحق بين هذه الاحتمالات الثلاث ثم يقتضي التفحص البالغ انه
هو الاحتمال الاول لان المراد بعينية هذه الاجزاء للمركب حملها عليه
واتحادها معه حملا واتحادا بالذات فيجب ان يكون مصداق الحمل ذات
المركب فانه اذا كان خارجا عنه كان الاتحاد اتحادا بالعرض لا بالذات
وانما يثبت لها هذا الاتحاد لان الجنس الماخوذ بشرط الفصل باعتبار
انه فيه لا يغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج فالحيوان مثلا ينضم
اليه الناطق من حيث انه بعينه وتحصله لا من حيث انه امر آخر تحصل
منهما امر ثالث كما مر تحقيقه فعلى تقدير ان يكون منشأ انتزاع هذه
الاجزاء امورا خارجة عن المركب لا يكون هذه الاجزاء محمولة عليه من

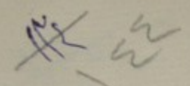
حيث هو متحدة معه بالذات ثم الصورة العقلية نحكم بامتناع انتزاعه
الامور المتغايرة عن امر بسيط باعتبار واحد فيجب ان يكون هذه
الاجزا منتزعة عن ذات المركب باعتبارات داخلة فيه فتامل ولا اشكال
عليه الخ ذهب الش قدس سره الى ان الكلي الطبيعي ليس بموجود في الخارج فان
الاجزاء الذهنية ليست بحذاء الاجزاء الخارجية فالاجزاء الذهنية على
ذلك التقدير لا تكون عين المركب في الخارج ومتحده معه في الحمل الا
بتاويل ويكون الحكم باتحادهما على سبيل المجاز من قبيل الحكم باتحاده
الموجود والمعدوم في الوجود بعلاقة بينهما وتكون خارجة عن قوام
الامر الخارجي ومسلوبة عن ماهيته من حيث هي ويرد عليه الخ
وايضا الوجود انما يتخصص بالاضافة الى الماهيات فلا يمكن ان يكون
للماهيات المتعددة وجود واحد ولا يبعد ان يرجع هذا القول الى
القول الاول بان الوجود قائم بالماهيات من حيث انها واحدة لا من
حيث انها متعددة لزم حلول الخ لا يخفى ان الحلول عبارة عن
الاختصاص الناعت وهو متحقق في الوجود وسائر الاعتبارات فلا
حاجة الى ان يقال المراد بالحلول ههنا ما هو في قوته لانتفا الحلول
الحقيقي في الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري وهو مردود الخ
يمكن ان يرجع هذا القول الى القول الاول بان هذه الاجزاء عين المادة
والصورة باعتبار وغيرهما باعتبار آخر فمن حيث انها عينهما كانت
كانت موجودة بوجودات متعددة وليست محمولة ومن حيث انها غيرهما
كانت موجودة بوجود واحد ومحمولة انما يصح في الذاتيات اي عند من
يقول بوجود الكلي الطبيعي والجواب ان الحمل مطلق الاتحاد وهو في
الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض وبعلاقة بينها وبين
موضوعاتها كما مر قيل معنى الحمل الخ هذا التعريف لا يصدق على
الحمل في القضايا الشخصية والطبيعية الا ان نحمل الصدق على ما
يشتمل صدق الشيء على نفسه وايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف
الشيء

الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي وقيل الحمل اتحاد المفهومين
المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا وهو لا يشمل حمل القضايا
الذهنية وقيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو لا يشمل حمل
الذاتيات وان اريد به الوجود الرابطي مطلقا يكون تعريفا بالمرادف
والحق في معنى الحمل ما مر تحقيقه بما لا مزيد عليه وذلك لانه الخ
انت خبير بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة
ومغايرة لها اعتبارا وكذا المركب العقلي والمركب الخارجي متحدان
بالذات ومتغايران بالاعتبار فاذا حصلت الماهية في العقل باجزائها
الذهنية والخارجية لا يلزم ان يكون لها حقيقتان مختلفتان في العقل
مع ان الاجزاء الخارجية انما تحصل في العقل بصورها الكلية وباعتبار
انها لا بشرط شيء فتكون في العقل اجزا ذهنية لان هذه الاجزا من
حيث انها لا بشرط شيء اجزاء ذهنية ومن حيث انها بشرط لا شيء
اجزا خارجية ثم انهم اتفقوا على ان الماخوذ لا بشرط شيء محمول و
الماخوذ بشرط لا شيء جزء كما قرره الش انفا ولا شك ان ما هو جزء
لشيء على سبيل الحقيقة فهو جزء خارجي له اذ لا معنى للجزء الخارجي
المقابل للجزء العقلي الا الجزء على سبيل الحقيقة وما هو جزء على
سبيل الحقيقة فهو جزء له في الذهن والخارج معا لامتناع اختلاف
الجزئية واللاجزئية باختلاف الوجود فتامل وكيف لا يبطل الخ
انت تعلم ان المراد بالاشتقاق من الجزء الخارجي اخذه لا بشرط شيء
مع ان التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة كما ذهب اليه
بعض المحققين وتفصيل ذلك ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب
من الذات والصفة والنسبة وهو القول المش والثاني انه مركب من النسبة
والمشتق منه فقط واختاره الش المحقق واستدل عليه بان مفهوم
الشيء غير معتبر في الناطق والا كان العرض العام داخلا في الفصل و
لما يصدق هو عليه والا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك

للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء
لنفسه ضروري وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به
عن الفصل وما ذكره من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع
ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقة منا غير
دخول المنتسبين فيها مما لا يعقل والثالث ما ذهب اليه بعض المحققين
من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود والابيض
ونحوهما بالفارسية بسياه وسفيد ونظائرهما ولا يدخل فيه الموصوف
لا عاما ولا خاصا والا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء
الابيض او الثوب الثوب الابيض وليس بينه وبين المشتق منه تغاير
بحسب الحقيقة فان الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي ومشتق
واذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شيء
فهو ثوب ابيض مثلا وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض
على البياض القائم بالثوب صحيحا وذلك معلوم الانتفاء بالضرورة
مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن
الابيض بسفيد ومما يؤيده بقولهم الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها
كانت حرارة وحارا والضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا فقد
اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق عليه والحق ان معنى المشتق
امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف
والوصف والنسبة كل منها ليس عينه ولا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه
وهو يصدق على الموصوف وربما يصدق على الوصف والنسبة فتدبر
فروعات بعته الى يمكن ان يستدل على الاول بانه قد تقرر في موضعه ان
الجنس عرض عام للفصل فان كان فصل الجنس جنسا للفصل يكون كل منهما
عرضا عاما للآخر وبعوض الفساد وايضا على هذا التقدير اما ان تختلف
الماهية فيلزم اختلاف الماهية مع اتحاد الذاتيات او لا تختلف فيلزم
الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني والرابع بانه لو كان لشيء واحد جنسان او
فصلان

فصلان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له اذ يكفي في
تقويم الماهية النوعية احد الجنسين او الفصلين وعلى الثالث بانه لو
كان الا الفي فصل واحد يكون الفصل جنسا والجنس فصلا فيلزم الترجيح
بلا مرجح وايضا يلزم ان لا يكون الفصل تمام الجزء المميز على كلا المعنيين و
اعلم انه لما تقرر ان الاجزاء الذهنية بعينها الاجزاء الخارجية الماخوذ
لا بشرط شيء سهل اثبات هذه المطالب لامتناع ان يصير المادة صورة و
الصورة مادة ولو في حقيقتين مختلفتين وان يكون للحقيقة الواحدة
مادتان وصورتان في مرتبة واحدة ويكون للحقيقتين المختلفتين صورة
واحدة فافهم واجابوا عنه الى هذا مبني على الاتحاد بين الجزء الذهني
والجزء الخارجي لان المراد بالجوهر الذي له النطق ما يصدق هو عليه لا
مفهومه وهو في الانسان عين صورته النوعية وفي الملك عين حقيقته
النوعية اي في مرتبة واحدة اشار الى ان الفصل سواء كان قريبا او
بعيدا لا يمكن ان يكون متعددا في مرتبة واحدة لما اشتبه الى يعني
لما اشتبه تقدم كل مبدأ الحس ومبدأ الحركة الارادية اي اله
القوة الحاسة والقوة المتحركة على الآخر فلا يتجه انه لا اشتباه لان مبادي
افعال الحيوان التصور ثم الشوق ثم الارادة ثم الحركة مع ان الحركة متوقفة
على الادراك مطلقا لا على الاحساس خصوصا لم يكن لها فصل وذلك
لان كل واحد منهما ليس تمام الجزء المميز ومجموعهما ليس جزءا مميزا لم
يمتنع تعدده في ماهيته بل يمتنع مطلقا فان التميز التام ليس الا معنى
واحدا فعلته لا تكون الا امرا واحدا لان الجنس الى والا يلزم اتحاد النوعي
وفيه ان العلة اذا وجدت وجد المعلول لا انها وجدت وجد وله جواب
فتامل والاظهر الى بل الاظهر انهما مشتركان في مقدمة الدليل اذ قد
اخذ في الرابع مع استلزام التخلف استحالة ان يكون لنوع واحد جنسان
في مرتبة واحدة بل الاظهر ان الرابع يحتمل صورتين الاولى عدم مقارنة
الفصل للجنسين في نوعيهما وهي عين الثالث والثانية مقارنته لهما في

نوع واحد وهي ليست عينه ولا منفيا عليه ولا مشتركا معه في الدليل
ومقدمته فلا منع منه عليه فان قلت اذا كان بين الاجزاء عموم من وجه
يكون بينها وبين الكل عموم مطلق والاخص المطلق كيف يحصل من انضمام
الاعمين المطلقين وعلى تقدير حصوله برفع كل منهما ابهام الآخر فيلزم
الدور قلت كل منهما عام ومبهم من وجه وخاص ومحصل من وجه فهو
باعتبار الخصوص يرفع ابهام الآخر قياسا الى الآخر باعتبار العموم
فيسقط الدور ثم يمتنع ذلك اذ لا يخفى ان الماهية يكفي في تقومها
ابهام احد الجزئين وتحصل الجزء الآخر فكل من الحيوان والناطق مقوم
للحقيقة الانسانية من جهة واحدة فالحيوان مقوم لها من حيث انه
عام ومبهم والناطق مقوم لها من حيث انه خاص ومحصل له فيكون كل
منهما مقوما من جهة وخارجا من جهة اخرى فلا يكون بين الجزئين من
حيث الجزئية عموم وخصوص من وجه لا يتصور فيه اذ انت تعلم ان
المركب الذي ليس فيه ابهام وتحصيل ليس مركبا عقليا فان معنى التركيب
العقلي ان ينضم احد الجزئين الى الآخر من حيث انه يعينه ويحصله لا من
حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث فيستلزم ان يكون الواحد وجه
الافتراق بينهما تحقق الفصل وعدم تحقق الجنس في نوع من هذين النوعين
ليس ذلك الجنس جنسا له وفيه انه يجوز ان يكون جنس كل من النوعين عرضا
للنوع الآخر الا ان يعتبر العموم بحسب الاعتبار فتامل لانه لا يتحصل الخ
الظاهر انه اراد بالتحصل التحصل النوعي وبالابهام مقابله بقرينة قوله والا
لكان الخ وفيه مناقشة ظاهرة وهي انه يجوز ان يكون كل من الجنسين محتاجا
في التحصل النوعي الى الجنس الآخر باعتبار تحصله في الجملة فلا يلزم الدور
فان العلة ح تحصل في الجملة والمعلول تحصل نوعي فالاولى ان يقال لما كان
كل منهما رافعا لابهام الآخر كان كل منهما جنسا اي مبهما من وجه وفصلا
خاصا محصلا من وجه آخر فيكون بينهما عموم من وجه وقد مر حاله او يقال
على هذا التقدير يكون كل منهما مع الفصل المقارن فصلا وبدونه جنسا
فيلزم



فيلزم دخول الشيء الواحد في الحقيقة الواحدة مرتين فافهم وقد
اختلف في التعين الخ اعلم ان التعين يطلق على معنيين الاول كون الشيء
بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين امور متعددة وهو تحصيل من نحو الوجود في
الذهن ويلحق الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية لان الحمل و
الانطباق يقابلها من شان الصور دون الاعيان والاختلاف بالكلية والجزئية
انما هو لاختلاف الادراك دون المدرك فالشيء اذا ادرك بالحواس وحصل
عنها كان جزئيا واذا ادرك بالعقل وحصل فيه كان كليا ويدل عليه ما ذكروه
في تعريف الكلي والجزئي ويظهر منه كلية اللاشيء ونحوه فان تصور هذه
المفهومات لا يمنع فرض الشركة وانفسها يمنع عنه وما ظن ههنا ان كلية
الكلي بالنسبة الى افراد كلي آخر انما يصح على هذا التقدير فليس بشيء لان
العقل لا يجوز صدق الصورة الانسانية على افراد الفرس كما لا يجوز صدق
الحقيقة الانسانية عليها والثاني كون الشيء ممتازا عما عداه وهو يحصل
بالوجود الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم الى الشيء فيصير المجموع شخصا
بل بمعنى ان الشيء يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر
الآثار ويمكن ان ينبه عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من وجودهما
في الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلين يحصل من وجودهما في
المادتين وقد تقرر في موضعه ان وجود العرض هو بعينه وجوده في
الموضوع ووجود الصورة هو بعينها بعينه وجودها في المادة قال المعلم
الثاني في تعليقاته هوية الشيء وتعينه ووحدته وخصوصيته ووجوده
المنفرد له كلها واحد يعني ان الحيثية التي بها يصير الشيء موجودا هي بعينها
حيثية بها يصير متشخصا وواحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات
متغايرة وما به الوجود وما به التشخص وما به الوحدة امر واحد فقد ظهر
لك ان التشخص على كلا المعنيين امر اعتباري وما به التشخص على المعنى الاول
هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري وعلى المعنى الثاني هو الوجود
الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتامل اي موجود في الخارج اي من

شانه الوجود الخارجي على تقدير ان يكون الجزء العقلي موجودا في الخارج
فان التعيين مطلقا على تقدير نفي الجزء العقلي ليس من شانه الوجود في
الخارجي وتعين الصور الذهنية على كلا التقديرين ليس موجودا في
الخارج والجواب الخ هذا جوابا باختيار الشق الثاني وفيه نظر لانه
ان اراد بمفهوم زيد المفهوم التقييدي الذي يعبر عنه بالفرد او الحصة
فلا نم انه موجود في الخارج ضرورة ان التقييد الذي هو امر اعتباري جزء
فيه وان اراد حقيقته من حيث هي فلا نم انها غير الحقيقة الانسانية فان
حقيقة زيد هي بعينه حقيقة الانسان لكن العقل قد يلاحظها لا بشرط
شيء فيكون كليا طبيعيا يصدق على كثيرين وقد يلاحظها بشرط شيء
فيكون فردا او حصة لا يصدق عليها الا بقي لو لم يكن التشخص داخلا في
حقيقة الشخص لكان التغاير بين زيد وعمرو اعتباريا وهو بط بالضرورة
لانا نقول ان اردت بالتغاير بينهما التغاير بحسب الحقيقة فبطلان
التالي ممنوع وان اردت به التغاير بحسب الاشارة فالملازمة ممنوعة
فان الشيء كما يصير بالوجود مصدر الآثار كذلك يصير به ممتازا عما عداه
فافهم لعله يحتاج الى لطف القريحة كذلك الماهية النوعية الخ انت
خبير بان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والتشخص
تركيبا عقليا فيجب ان يكون هذان جزءان خارجيان لما مر ان الجزء
العقلي هو هذا الجزء الخارجي ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير
المادة والصورة اللتين هذا انهما الجنس والفصل وايض التشخص لو كان
جزءا عقليا للشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات واللازم بط اذ
لا يتصور الاتحاد الحقيقي بين التشخص الذي هو متشخص بذاته و
بين الشخص الذي هو ليس متشخصا بذاته وايض يلزم على هذا التقدير
ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الاشيا
لا تحصل في الذهن بهوياتها فاعرفا ثم اشار الخ قد فرق من وجهين
الاول ان صورة المشخص لا تحصل في العقل وصورة الفصل تحصل فيه
والثاني

والثاني ان صورة المشخص لا تحتمل صورا متعددة وصورة الفصل
تحتملها وفي الاول نظر لانه لا يشمل مشخص الجزئيات الاشخاص
المجردة ولا مشخص الصور الذهنية العقلية فالثاني ايض لا يتم لانه
متفرع على الاول ثم قال الخ المحققون القائلون بوجود الطبائع
ارادوا بها ذاتيات الموجودات الخارجية دون عرضياتها الا من ذهب
منهم الى اتحاد العرض والعرضي وتوضيح مرامهم ان حقيقة الانسان مثلا
حال كونها مقترنة بالعوارض التي هي خارجة عنها موجودة في الخارج
فيكون تلك الحقيقة من حيث هي وذاتياتها التي هي متحدة معها موجودة
في الخارج كما يشهد به الضرورة العقلية كيف لو لم تكن كذلك يلزم
مفارقتها عن نفسها وبطلانها حال مقارنتها بالعوارض وتلك الحقيقة
ليست متعينة في حد ذاتها لان تعينها ليس عينها ولا جزءها فيمكن ان
يلاحظها لا بشرط شيء وتعرض لها الكلية وتكون كليا طبيعيا ويمكن ان
يلاحظها بشرط شيء وتعرض لها الجزئية وتكون فردا او حصة فيصح ان
يقال ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين
افرادها وصورتها العقلية متصفة بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين
ويصح ان يقال ان طبيعتها الكلية منتزعة عنها بضرب من التحليل وعلى
هذا التقدير ليس النزاع لفظيا لان القائلين بوجود الطبائع ذهبوا
الى ان المنتزع والمنتزع عنه متحدان بالذات والنافين له ذهبوا الى انهما
متحدان بالعرض ثم ههنا استدلال مشهور اورده الشيخ في الهيات الشفا
حيث قال وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون
الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان
هذا الشخص حيوانا فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان
ما موجود وبالغ في التشنيع على من انكر وجود الحيوان بما هو حيوان وقال
فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة
التي وجودها اقدم من وجود البسيط الطبيعي تقدم البسيط على المركب

وهو الذي تختص وجوده بانه الوجود الالهي لان سببا وجوده بما هو حيوان
عناية الله تع واما كونه مع مادة وعوارض وان كان بعناية الله فهو ينسب
الى الطبيعة الجزئية وحاصله ان الحيوان لا بشرط شيء جزء هذا الحيوان
في الملاحظة التفصيلية ولا شك ان حقيقة الشيء لا تختلف باختلاف
الملاحظة فحيث وجد هذا الحيوان وجب ان يوجد الحيوان بما هو حيوان
في حد ذات هذا الحيوان وان لم يكن على وصف الجزئية بناء على ان الجزئية
والعينية من خصوصيات انحاء الوجود   واما ما يقال الخ ذهب بعض
القائلين بوجود الكلي الطبيعي الى ان الطبيعة متعددة بالذات وليستا
متصفة بالوحدة متمسكا بان ملاك التعدد بالذات تعدد الوجود
بالذات فالطبيعة اذا كانت موجودة بالذات بعين وجودات الاشخاص
كانت متعددة بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد فكذا الطبيعة
وفرع على ذلك ان المهملة الموجبة كما تصدق بصدق الجزئية الموجبة
كذا المهملة السالبة تصدق بصدق الجزئية السالبة والقول الفصل
انه ان اريد بالطبيعة الطبيعة المطلقة اى الماخوذة لا بشرط شيء
فلها وحدة مبهمة بحسب الذات لا بالعرض وتعدد بالعرض لا بالذات
لان ملاك تعدد الشيء كونه بحيث يصح استناد التعدد اليه ولا شك
انه اذا لوحظ الشيء بشرط شيء يصح استناد التعدد اليه واذا لوحظ
لا بشرط شيء لا يصح اسناده اليه لان الحيثية الاطلاقية يابى عنه
والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية الطبيعية وبتحقق بتحقق فرد
ما وتنتفي بانتفاء جميع الافراد وان اريد بها مطلق الطبيعة اى ماخوذ
من حيث هي مع قطع النظر عن الحيثية الاطلاقية فلها وحدة بالذات
بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص
اذ ليس لها على هذا التقدير اعتبار زائد على اعتبار الطبيعة فلا يابى
العقل عن استناد التعدد اليها والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع المهملة
القضية المهملة وتحقق بتحقق فرد ما وتنتفي بانتفائه فتدبر

الاتحاد

لجوابه

فجوابه الخ وجوابه ان كل واحد من الكثرة مع قطع النظر عن التشخص عين
الطبيعة وعين الواحد الاخر منها ومن حيث انه مخلوط بالتشخص
غيرهما فلا تغفل   لو كان عدميا الخ فيه نظر لانا لا نم انه اذا كان عدما
مطلقا لا يميز غيره الا يرى ان الفصل مع انه مبهم محصل الجنس ولو سلم
فلا نم انه اذا كان عدما للا تعين كان وجوديا لم لا يجوز ان يكون عدما
لما يصدق عليه اللاتعين او عدما لمفهومه ويكون التعين المسلوب
عدميا مع ان عدم العدمي لا نم للوجودي لا عينه ولو سلم فلا نم تماثل
التعينات لجواز ان تكون متخالفة في الحقيقة متشاركة في عارض هو
مفهوم التعين   فلو كان العدمي الخ الملازمة ممنوعة والسند ظاهر
بل المراد بالوجودي الخ الوجودي يطلق في المتن على معان ثلاثة الاول
ما لا يكون السلب جزء المفهومه والثاني ما من شانه الوجود الخارجي
والثالث الموجود الخارجي والعدمي على ما يقابلها والمعنى الاول من
الوجودي اعم من الثاني والثاني من الثالث والمعنى الاول من العدمي
اخص من الثاني والثاني من الثالث والظ ان المراد بوجودية التعين
وعدميته المعنى الثاني والثالث كما يدل عليه ادلة الطرفين والجواب
على هذا التقدير ان العدمي بهذين المعنيين لا يلزم ان يكون عدما مطلقا
او عدما مضافا واما ما ذكره المص من معنى الوجودي والعدمي وحمل
الوجودي والعدمي ههنا عليه فهو على خلاف المش ولا ينطبق عليه
ادلة الطرفين   ف في هذا الجواب نظر الخ يمكن ان يقال مراد المجيب
ان التعين ينضم الى الماهية النوعية لا الى حصة منها وهي ممتازة عما
عداها لذاتها فلا يلزم الدور   بل الجواب الخ حاصل الدليل ان ثبوت
الصفة الوجودية للموصوف فرع تعين الموصوف كما انه فرع وجوده فلو
كان التعين صفة وجودية يلزم الدور اذ ليس ههنا تعين آخر وحاصل
هذا الجواب على ما هو الظ منه ان ثبوت الصفة الوجودية للموصوف لا
يتوقف على تعين الموصوف حتى يلزم الدور بل يستلزمه كما انه يستلزم

وجود الموصوف ولا يتوقف عليه وفيه نظر لان التعين اذا كان صفة
وجودية كان اتصاف الماهية به اتصافا انضماميا والضرورة حاكمة
بان الاتصاف الانضمامي يتوقف على تعين الموصوف كما انه يتوقف على
وجوده بل الجواب ان يقال انضمام التعين الى الماهية ليس انضماما على
سبيل الحقيقة بل هو كانضمام الفصل الى الجنس فلا يستدعي امتياز
المنضم اليه ويمكن حمل هذا الجواب على ذلك بل كل فرد الخ فان قلت
هذا لا يطابق اصل القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى
نقل من المعلم الاول انه لا يستطيع ان يذكر ذلك شيئا خارجا عنها فلا يمكن
ان يكون في الممكنات شيئا ليس له حقيقة نوعية وماهية جنسية قلت
التعين ليس من الممكنات لكونه جزءا عقليا ممتنع الوجود في الخارج مع ان
هذا الدليل للمتكلمين وحصر الممكنات في المقولات العشر مما لا يعول عليه
والا يلزم انتفاء البسائط الخارجية لاستلزام التركيب العقلي التركيب
الخارجي كما مر والحق ان التعين امر اعتباري سواء كان بمعنى امتناع
الاشتراك او بمعنى الامتياز عن الغير لكن الاول يحصل بالحصول في
الذهن ويختلف باختلاف الادراك ومنشاه الاقتران بالمادة ولواحقها
والثاني يحصل بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تع على تقدير
وحدة الوجود وحقيقته ناعتية مستغنية بنفسها على تقدير تعدده
فافهم فان هذا النفي الخ وذلك لان ثبوت الذاتي للذات لا يتوقف على
تميز الذات والشر انما هو في الامور الموجودة دون الامور الاعتبارية
بل هذا اقوى الخ وذلك لان فرض التعدد فيما صدق عليه مفهوم
الواجب فرض محال بالوصفية وفي الماهية المنحصرة في الشخص فرض
محال بالاضافة وذلك لان التعين في الواجب في مرتبة الذات وفي
الماهية المنحصرة في الفرد في مرتبة العارض الا لا يرى ان كل شخص
من حيث انه شخص لا يمكن فرض تعدده ومنشا ذلك عينية الوجود
وزيادته بل يعلل بمحلها الخ فان قلت الحلول كما يقتضي تعين المحل
كذا

كذا يقتضي تعين الحال فلو كان محل الماهية علة لتعينها يلزم الدور
قلت الحلول يستلزم تعين المحل استلزام المعلول للعلة ويستلزم
تعين الحال استلزام العلة للمعلول فعلى تقدير ان يكون محل الماهية
علة لتعينها لا يلزم الدور فان قيل تعين الماهية حال فيها لاختصاصها
بها اختصاصا ناعتا مع انه ليس متأخرا عن كونها متعينة قلنا التعين
ان كان جزءا عقليا للماهية كان متحدا معها فلا يتصور حلوله فيها والا
كان وصفا اعتباريا وحلول الوصف الاعتباري لا يتوقف على تعين
المحل بل يستلزمه والتحقيق ان نحو الوجود منشا التعين ولما كان وجود
الحال هو بعينه وجود المحل كان المحل علة للتعين بخلاف وجود المحل
فانه ليس بعينه وجوده للحال ضرورة تقدم الوجود على سائر العوارض
فلا جرم ان لا يكون الحال علة للتعين فافهم وقد يقال الخ لعل المراد
بالمادة هٰهنا المحل مطلقا ولما كان غير المادي بهذا المعنى مجردا عن
المادة الجسمية سموه بالمجردة والمفارق نعم يبقى الكلام في كون
العقول غير المادي بهذا المعنى ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات
العقول يشبه كلام الصوفية ولا يبعد ان يقال العقل الذي هو الصادر
الاول لا يمكن ان يكون له محل وكذا العقل الذي يفرض انه محل للعقل
الآخر فيتعدد بحسب تعدد المادة الخ هذا عند التعلق بالبدن و
اما بعد قطع التعلق عنه فالتعين والتعدد بحسب الملكات المكتسبة
حال التعلق حتى قال بعض ارباب الذوق والشهود ان تلك الملكات
تتجدد في عالم المثال وتصير بدنا للنفس ويسمونه بالبدن المكتسب
وبالبدن المثالي وبالجملة النفس تتعين بما يبقى في البدن تمام العمر او
بالملكات المكتسبة اي باحدهما لا على التعيين هذا والحق ان سبب تعينها
في اي حال هو نحو وجودها المنسوب الى البدن قال المحقق الطوسي
في اجوبة اسولة المفارق الغزنوي قدس سره امتياز النفس عن البدن
غيرها بعد المفارقة يكون بسبب تعلقها السابق ببدن يمتاز عن سائر الابدان

والتعين حصل لها من جهة ذلك البدن ولو كان امتيازها بصور
الاعمال والعلوم او بالهيئات المكتسبة حال كونها متصلة بالبدن لما
لما كان لنفوس الصبيان الصغار ذلك الامتياز ووجب منه ذلك الاتحاد
بعد الموت والجواب عن اعتراض الخ تحقيقه ان الهيولى العنصرية
لها وحدة شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصي بالعرض
مستند الى عوارض تلحقها لاستعدادات متعاقبة وهذا التعدد سبب
لتعدد الاشخاص الحالة فيها فان النوع الذي يتعدد اشخاصه يحتاج
في تعدده الى تعدد المادة سواء كان تعددا بالذات او بالعرض فللمادة
العنصرية تعين بالذات مستند الى ماهيتها وتعينات بالعرض مستنده
الى العوارض اللاحقة لها وهذه التعينات منشا لتعينات الاشخاص
الحالة فيها كما ان التعين الاول منشا لتعينات العوارض اللاحقة لها
وبهذا يندفع اعتراض المص وغير ذلك من الاعتراضات كما قيل ان هذا
الجواب ينافي ما ذهبوا من ان هيولى العنصريات شخص واحد وينافي
ما ذكروا في اصل الدليل من ان تخلف الحلول فرع تعين المحل وكما يقال
لو كان تعين القابل معللا باعراض يلحقه لاستعدادات غير متناهية
يلزم وجود المواد الغير المتناهية وانعدام الجسم بالكلية عند التفريق
فتامل وقد يجاب الخ انت تعلم ان الوجود سببا للتعين وقد تقرر
عندهم ان وجود الشيء القائم بنفسه هو وجوده في نفسه ووجود الشيء
القائم بغيره هو وجوده في محله فماهية الشيء القائم بنفسه من حيث
انها موجودة في نفسها علة لتعينه فيكون منحصرا في الفرد ومحل الشيء
القائم بغيره من حيث انه موجود فيه علة لتعينه فيكون متعددا بتعدده
واما الامر المباين عن الشيء فنسبته الى ذلك الشيء والى غيره سواء في
امتناع تعلق الوجود به لانه ليس نفس الشيء ولا محله فلا يمكن ان يكون
علة لتعينه فتدبر فان من لا يقدر الخ بيانه ان الوجوب والامكان
والامتناع قد يطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية وتصوراتها بالكنه
ضرورية

ضرورية وان من لا يقدر على الاكتساب يعرف هذه المعاني بالكنه اذ
كنهها ليس الا هذه المعاني المنتزعة الحاصلة في الذهن الا ترى ان كل
عاقل وان لم يكن قادرا على الكسب يتصور حصصها كوجوب حيوانية
الانسان وامكان كاتبيته وامتناع حجريته وتصور الحصة يستلزم تصور
الطبيعة ضرورة انها طبيعة مقيدة وقد يطلق على المعاني التي هي
منشا لانتزاع المعاني المصدرية والظ ان تصوراتها نظرية ولذا اختلف
في ثبوتها واعتباريتها وانه دور ظاهر اي غير خفي ولم يرد به المعنى
المصطلح المقابل للمضمر فان الدور في جميعها مضمر فان قيل قد عرف
الواجب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالواجب فلا يلزم الدور
قلت الكلام في تعريف الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني المصدرية
ومشتقاتها ولا شك ان كلا من الامكان العام والخاص حصة من
الامكان المطلق بهذا المعنى وكذا مشتق كل منهما حصة من مشتقه
ومن البين ان خفاء الحصة انما هو لخفاء الطبيعة فلو عرف طبيعة
الشيء بحصة شيء آخر ثم عرف حصة الشيء الثاني بحصة الشيء الاول
يلزم الدور وههنا كذلك لانه عرف طبيعة الواجب بالممكن العام
الذي هو حصة من الممكن المطلق ثم عرف حصة الممكن بحصة الواجب
نعم ان عرف الوجوب مثلا بمعنى منشا الانتزاع بالامكان او الامتناع
بالمعنيين المصدريين لا يلزم الدور فافهم وذلك لانه الخ الاظهر
ان يقال الوجوب اقرب الى الوجود من الامتناع والامكان في الظهور
والجلاء لان الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان
سلب ضرورتهما ولا شك ان الوجود اظهر المفهومات واجلاها وما
هو اقرب الى اظهر التصورات في الظهور فهو اظهر من غيره قال الشيخ في الهيات
الشفا واما كشف الحال في ذلك فقد مر في ابولوطيقا على ان اولى هذه
الثلاثة في ان يتصور اولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد
الوجود والوجود اعرف من العدم لان الموجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه

تما بالوجود   واعلم الخ فيه اشارة الى ان الوجوب الذى يطلق على هذه
الخواص الثلاثة هو بمعنى منشا الانتزاع ومصداق الحمل لا بالمعنى المصدرى
الانتزاعى فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب ومحمولا عليه باعتبار هذه
الخواص فهذه الخواص منشا لانتزاعه ومصداق لحمله لا يقال ذات الواجب
لا تقتضى وجوده عند الحكماء القائلين بان وجوده عينه فالخاصة الثانية
عندهم لا تتحقق فيه لانا نقول مرادهم من الخاصة الاولى والثانية ان ذاته
تع من حيث هى مصداق لحمل الوجود ومنشا لانتزاعه وهو معنى عينية الوجود
وربما يسمع منهم انها مناط الوجود فهاتان الخاصتان يرجعان الى
خصوصية ذات الواجب ونحو وجوده وبهذا ظهر لك انه لا حاجة فى اطلاق
الوجوب على الخاصة الثالثة الى التاويل ولا ترتيب بين الخاصة الاولى
والثانية الا بحسب العنوان فتدبر   اما تغايرها الخ فيه اشارة الى
ان الاولى فى العبارة تقديم التغاير على التلازم وذكر الخواص الثلاث على
عكس الترتيب المذكور ثم الثالثة كما انها غير الذات بحسب المفهوم وعينها
بحسب ما هو المراد منها كذا الاولى والثانية الا ان يبنى ذلك على مذهب
المتكلمين ويحمل العينية على حمل المواطاة مطلقا   وكذا الامكان الخ
تحقيقه ان للامكان معنيين الاول معنى مصدرى وحقيقته سلب
ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والثانى مصداق الحمل ويعبر عنه بهذه
الخواص الثلاث والمراد بالخاصتين الاوليين زيادة الوجود على الماهية
فهما يرجعان الى خصوصية الذات ونحو تقررها على قياس ما مر فى الوجوب
فكما ان الوجوب بمعنى مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذا الامكان بهذا
المعنى نفس ذات الممكن فافهم   فلانه صفة لما يستحيل وجوده الخ اورد
عليه انه لا يجرى فى امتناع العدم فانه صفة لما يجب وجوده فلا يلزم ان يكون
الامتناع المطلق امرا اعتباريا اذ يكفى فى موجودية الطبيعة وجود فرد منها
واجيب عنه تارة بان المبحوث عنه هو امتناع الوجود وهو صفة لما يستحيل
وجوده فهو امر اعتبارى وهذا مبنى على ان الامتناع حقائق متعددة فانه

اذا

اذا كان حقيقة واحدة وكانت هذه الحقيقة صفة عينية كان امتناع
الوجود صفة عينية وتارة بان الشئ سواء كان موجودا او معدوما وما
لا يتصف بالصفة العينية الا بان يوجد فيه فرد منها الا يرى ان الجسم موجودا
كان او معدوما لا يمكن ان يتصف بالحركة المعدومة فالامتناع لا يكون
صفة عينية والا يكون امتناع الوجود الذى هو صفة للممتنع الوجود
موجودا وهذا مبنى على الامتناع حقيقة واحدة فانه اذا كان حقائق
متعددة لا يلزم وجود امتناع الوجود ولك ان تقول اعتبارية الفرد
تستلزم اعتبارية الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية والا
يكون العرض صفة عينية على تقدير الذاتية ويعرض الموجود للمعدوم
على تقدير العرضية نعم اعتبارية الطبيعة لا يستلزم اعتبارية الفرد فانها
يجوز ان يكون عرضية له فاذا كان امتناع الوجود اعتباريا كان الامتناع
المطلق اعتباريا وهذا ايضا مبنى على ان الامتناع حقيقة واحدة والتحقيق
ان الامتناع بالمعنى المصدرى حقيقة واحدة اعتبارية وافرادها
حصص كما يشهد به الضرورة كيف وهو كيفية للنسبة التى تمتنع وجودها
فى الخارج والامتناع بمعنى مصداق الحمل امور متعددة بعضها عينية
وبعضها اعتبارية فتدبر   وان كان الوجوب الخ كان المراد بالواجب ما
كان وجوده بالنظر الى ذاته ضروريا سواء كان وجودا لتقرره فى نفسه
او وجودا بغيره والا فلا حاجة الى ابطال كون الوجوب الذى هو وصفا
قائما بالغير واجبا قائما بالذات فما ذكر فى ابطال الشق الاول يجرى فى احد
صورتى هذا الشق اى فى صورة كونه واجبا قائما بالغير كما ان ما ذكر فى
ابطال هذا الشق يجرى فى الشق الاول لان الممكن ما لم يجب لم يوجد
فان وجود الخ انت تعلم ان وجود فرد من افراد الطبيعة وان لم يستلزم
وجود جميعها لكن المدعى ههنا اعتبارية طبيعة الوجوب فلا شك ان فردا
منه اذا كان اعتباريا كانت طبيعته اعتبارية كما سبق فالاولى ان يقال
اعتبارية فرد من الوجوب لا يستلزم اعتبارية جميع افراده لجواز ان يكون

طبايع مختلفة فان قلت لا حاجة فى دفع لزوم التسم الى ان وجوبا او ما
بعده منا المراتب امرا اعتباريا بل يكفى فيه ان يكون معد وما قلنا قد عرفى
ان الاتصاف بصفة عينية لا يمكننا الا ان يكون الصفة موجودة فان
الاتصاف الانضمامى يستدعى وجود الطرفين ولعل الاظهر ان المراد
من كون وجوب الوجوب نفسه وفيه عدم امتيازهما فى الخارج ولا يخفى
بعده فلعل المراد ان مصداق حمل الوجوب على الوجوب نفسه وفيه ما فيه
قلنا ممنوع اذ كان مراد المستدل بالوجوب مصداق الحمل اى ما به الواجبية
لا المعنى المصدرى الذى هو الواجبية ولا شك فى تغايرهما وكون
الاول علة للثانى مع ان العلة ههنا نفس الوجوب والمعلول اتصاف
الذات به وسيجيئ فى مقدمة الموقف الثالث ان من انكر الاحوال منا
قال لا معنى للعالمية والقادرية سوى قيام العلم والقدرة بذات الموصوف
فالاولى ان يجاب بان الكلام فى الوجوب المطلق الاعم من الوجوب بالذات
والوجوب بالغير وما ذكرتم لا يجرى الا فى الوجوب بالذات والحق انا نقول
بالمعنى المصدرى امر اعتبارى ضرورة انه كيفية للنسبة التى هى ممتنعة
الوجود فى الخارج وبمعنى مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع ليس امرا اعتباريا
بل واجبا قائما بالذات لانه لو كان صفة عينية لزم تقدمه على نفسه
لتأخر الاتصاف الانضمامى عن وجود الموصوف المتأخر عن وجوبه ولو
كان صفة اعتبارية كان لانتزاعها منشأ آخر فان انتهى الى موجود خارجى
كان ذلك منشأ الانتزاع حقيقة وان لم ينته اليه يمتنع انتزاع الوجوب
لاستلزامه الانتزاعات الغير المتناهية حين انتزاعه فافهم لكنا
يمتنع الا بطال الوجوب على هذا التقدير يكون واجبا بالنظر الى ذاته
الواجب مع كونه واجبا بالنظر الى الوجوب فانه مع قطع النظر عنه ليس
واجبا فيلزم الدور لانا نقول الذات واجب بالنظر الى نفس الوجوب
الذى هو واجب بالنظر الى الذات فالوجوب من حيث هو متقدم على الذات
من حيث هو واجب ومن حيث هو واجب مؤخر عن الذات من حيث الذات وجاز

ان نكون

ان يكون شيء واحد متقدما ومؤخرا باعتبارين فلا يلزم الدور فان قيل
امكان زوال الوجوب يستلزم امكان خلو الواجب عن صفة الوجوب لان
امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم والا يلزم امكان وجود الملزوم بدون
اللازم وهو ينفى اللزوم بينهما قلنا امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم
امكانا بالنظر الى ملزومه لا الى ذاته فاللازم ههنا امكان خلو الواجب
عن صفة الوجوب بالقياس الى الغير وهو لا ينافى الامتناع بالذات الا
ترى ان عدم الواجب ممتنع بالذات وممكن بالقياس الى عدم المعلول
الاول انه نسبة الخ حاصله ان الوجوب معنى مصدرى مضاف الى
الماهية فيكون متأخرا عنها بمرتبة واحدة بل هو كيفية عارضة للنسبة
الرابطة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عنها بمرتبتين لتأخر العارض
عن المعروض والنسبة عن المنتسبين ولا يخفى انه متأخر الماهية بالمراتب
الثلاث لتأخر النسبة عن مجموع المنتسبين المتأخر عن كل واحد منهما
لان النسبة انما تتأخر عن المنتسبين من حيث انهما طرفان ومجموعهما من
حيث هو مجموع ليس طرفا ثم ههنا اشكال مشهور وهو انه اذا فرض جميع
المفهومات بحيث لا يشذ عنها سواء كان بعنوان المفهومية او بغير هذا
العنوان وسواء كان حاصلا حين الفرض او غير حاصل فلا شك ان
لهذا الجميع نسبة الى كل واحد من اجزائه وتلك النسبة ليست خارجة
عنه والا لم يكن بحيث لا يشذ عنه مفهوم فيلزم تقدم النسبة على احد
المنتسبين ويمكننا الجواب عنه بان هذا المجموع ليس متحققا لا فى الخارج
ولا فى الذهن اما الاول فظ واما الثانى فلان ما حصل فى الذهن هو
عنوان جميع المفهومات وهو مفهوم مغاير له فليس ههنا فى الحقيقة نسبة
وطرف فضلا عن ان يكون النسبة متقدمة على جميع الطرف فتدبر
فيكون النزاع لفظيا الخ فيه ان محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل
لا الوجوب بالمعنى المصدرى فانه اعتبارية ظاهرة لا يصلح ان تكون
محل الخلاف فكان الشيخ المانع اجاب بالترديد فقال ان اريد بالوجوب

مصداق الحمل فكونه نسبة ممنوع وان اريد به المعنى المصدري فهو ليس
محل الخلاف وفي الملخص الخ هذا في بادي الرأي ثم النظر الجلي يشهد
بان كلا المعنيين امران نسبيان بناء على ان المراد منهما كون واجب
الوجود وجود الواجب عين ذاته ثم النظر الدقيق يحكم بان كليهما امران
ثبوتيان رجوعهما الى نحو وجود الواجب وخصوصية ذاته كما مر
على قياس ما مر اشارة الى ما هو الظاهر منه او الى ما اولناه به اذ لا دليل
الخ اي بهذا الوجه لا دليل على استحالة كون الامكان صفة ثبوتية والا
فالوجه الآخر يدل على استحالته بل نقول الدليل قائم على استحالة كونه
صفة مطلقا لان كل مفهوم باي اعتبار اخذ لا يخلو عن المواد الثلاث
كما يشهد به الضرورة ولو كان الامكان غير السلب البسيط اعني غير
سلب ضرورة الوجود والعدم يلزم خلوه عنها فان الماهية من حيث
هي خالية عن الوجوب والامتناع اي ضرورة الوجود وضرورة العدم
فانها من حيث هي ليست الا هي فلو لم يكن الامكان سلب ضرورة الوجود
والعدم سلبا بسيطا تكون خالية عنه ايضا والحق ان الامكان بالمعنى
المصدري اعتباري لانه سلب بسيط وكيفية للنسبة وبمعنى مصداق
الحمل امر عيني لانه نفس ذات الممكن كما لوحنا اليه كيف ومصداق معناه
السلب البسيط ليس الا حيثية الذات فتأمل لا نم الخ منع تقدم الامكان
مندفع لانه علة للحاجة المتقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود وكذا
منع تقدم الوجوب لما تقرر عندهم ان المعلول امكن فاحتاج فاوجب
فاوجد فوجد ان كل ما تكرر الخ لعل المراد بالنوع النوع الاضافي
بل الاعم منه لان ما تكرر جنسه وان كان جنسا عاليا فهو امر اعتباري ع
بالدليل المذكور بعينه والمراد بالاتصاف مطلقا الحمل سواء كان
بالاشتقاق او بالمواطاة لان مفهومي الوجود والموجود كليهما متكرران
احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والاخر يصدق عليها مواطاة ه
ههنا اربع صور لا يقال ههنا صورة اخرى وهي ان يتحقق الطبع العرضي
في

في افراده مرتين مرة بان نحمل عليها مواطاة ومرة بان نحمل عليها
اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة لانا نقول
هذه الصورة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود
الخاص كان الموجود عرضيا لمفهوم الموجود الخاص لاستلزام عرضية
المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم يلزم صدق المشتق
على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدء الاشتقاق فلا يتحقق
فرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص وصدقه على ما
يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري وايضا لو كان الوجود
متكررا لنوع كان الموجود كذلك لاستلزام تكرر المشتق لانه لو لم
يستلزم يلزم تحقق المشتق منه من غير ان يتحقق المشتق مع انه على
ذلك التقدير يتكرر الوجود ولا يتكرر الموجود كما مر وقد سبق منا
ما يتعلق بهذا المقام والمنع ما ذكرنا الخ هذا المنع ليس على نفس ه
القاعدة بل على اجرائها في القدم والحدوث ونظائرهما وجوابه ان
المراد بهذه الامور معانيها المصدرية ولا شك ان القاعدة تجري
فيها فانها زائدة على موصوفاتها بالضرورة اذ لا يجب الخ بيانه
ان العوارض [illegible] تنحصر في لوازم الماهية والعوارض الخارجية والعـ
العوارض الذهنية التي هي المعقولات الثانية والوجود الخارجي
ليس من لوازم الماهية ولا من العوارض الخارجية لان ثبوته للماهية
يمتنع ان يتاخر عن وجودها الخارجي وثبوت لوازم الماهية لا يمتنع ان
يتاخر عنه وثبوت العوارض الخارجية يجب ان يتاخر عنه اذ لو كان
الخ فيه مناقشة ظاهرة فانه لا يلزم من عدم تاخر هذه الاوصاف عن
الوجود مقارنتها للعدم لجواز ان يكون بينها وبين الوجود علاقة المعية
فالصواب ان يقال هذه الاوصاف لو كانت وجودية كان الاتصاف بها
اتصافا انضماميا والاتصاف الانضمامي يجب ان يتاخر عن وجود الموصوف
كما مر مرارا وذلك لان الخ اعترض عليه بانه ح يصير كلاما لغوا اذ لا

يذهب الوهم الى ان المبحوث عنها فى الذهنا هذا الفن عين المبحوث عنها
فى المنطق وفيه اما لا انه لان لا يذهب الوهم الى ذلك كيف وربما يفهم ذلك
من كلام صاحب التجريد حيث ابتدا هذا المبحث بقوله واذا حمل الوجود
او جعل رابطة تثبت مواد ثلاث قال بعض المحققين فى توجيه كلام المص
ان غرضه ان المتكلمين لا يطلقون الواجب على اللوازم وذلك يدل على ان
معناه فى اصطلاحهم ما يختص بالوجود فى نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب
لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك آية كونه
حقيقة عرفية فيه والاظهر فى التوجيه ان يقال قد يوخذ الوجوب مثلا
محمولا وصفة لوجود الشئ فى نفسه وقد يوخذ جهة القضية وكيفية
الوجود لغيره والمبحوث عنه فى الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث
عنه فى المنطق هو الاعتبار الثانى الا يرى ان المتكلم يصف وجود الشئ
فى نفسه بالوجوب والمنطقى يصف القضية به ثم من جعل الامور العامة
مشتقات كانت المغايرة عنده ظاهرة والظ ان المبحوث عنها فى هذا الفن
هو الوجوب والامكان والامتناع بمعنى مصداق الحمل والمبحوث عنها فى
المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعانى المصدرية الانتزاعية
فلا تغفل وح اما ان يعتبر الخ يعنى ان المعتبر فى حمل الاوصاف العينية
اتصاف الموضوع بمبدء المحمول اتصافا انضماميا وفى حمل العدميات
والاعتباريات اتصافه به اتصافا انتزاعيا اى كون الموضوع بحيث يصح
انتزاع مبدء المحمول عنه اى انفكاك الاربعة الاولى انفكاك الزوجية
عن الاربعة فان الشائع انفكاك اللازم عن الملزوم وهو المناسب
لوجوب الزوجية للاربعة اذ كل منهما الخ فيه مسامحة لان الامتناع
ضرورة العدم المطلق الذى هو بمعنى سلب الوجود المطلق فهو ليس معنى
بثابت ليس بشئ وليس له موصوف حقيقة والعدم سلب بسيط فهو
راجع الى سلب الاتصاف بالوجود لا الى الاتصاف بسلب الوجود و
الحل الخ ان تعلم ان الاتصاف فى نفس الامر لان وجودها قد يكون
خارجيا

خارجيا ممتازا عن وجود الموصوف وقد يكون غير ممتاز عنه بان يكون الموصوف
فى نفسه بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ووجود الاوصاف العينية من
قبيل الاول ووجود الاوصاف الانتزاعية من قبيل الثانى فالاولى فى
الحل ان يفرق بين الاعتبارى الانتزاعى والاعتبارى الاختراعى ويقال
ان كلا من الوجوب والامكان اعتبارى انتزاعى لا اعتبارى اختراعى حتى
يلزم ما ذكره المجادل ما يكون الخارج الخ اى ما يكون الخارج ظرفا
لاتصاف الوجود لان الخارج لان الخارج مطلقا ظرف الاتصاف لا ظرف
الصفة فان الممتنع لا واجب اشار الى ان اللاوجوب بمعنى سلب الوجوب
لامتناع ان يكون لشئ واحد نقيضان وفيه انه جائز باعتبار الحملين
كما سبق ثم لا يخفى ان الدليل ههنا اخفى من المدعى الوجه الثالث
الخ اورده ابن سينا فى منطق الشفا ولعله اراد ان الامكان لو كان امرا
اختراعيا غير موجود فى نفس الامر ولم يكن شئ هو مطابقه ومصداقه قد
لم يكن بين نفى الامكان والامكان بحسب المطابق فرق فتامل لا يكون
واجبا بالغير الخ اى لا يكون وجوبه معللا بالغير بان يكون له وجوب
واحد وكل من الذات والغير علة له او يكون له وجوبان احدهما وجوب
ذاتى مستند الى الذات والآخر وجوب غيرى مستند الى الغير وكلا التقديرين
باطلان لانه يلزم من ارتفاع الغير ارتفاع الواجب ضرورة ارتفاع الواجب
بارتفاع وجوبه وايضا على التقدير الاول يلزم ان لا يكون الواجب لذاته اما
يكون وجوده بالنظر الى ذاته ضروريا وعلى هذا التقدير يكون ضروريا
بالنظر الى مجموع الذات والغير الذى هو غير الذات وعلى التقدير الثانى
يلزم ان يكون للذات بالقياس الى وجود واحد وجوبان وهو باطل بالضرورة
وربما يظن ان المدعى ههنا نفى استناد الوجوب الذاتى الى الغير بان يكون
كل من الذات والغير علة مستقلة وعليه يبتنى ما اورده الش من الاعتراض
ولا يخفى انه ح لا ينبغى ان يستدل او يبتنيه عليه بل ينبغى ان يحال ذلك
على امتناع توارد العلتين المستقلتين واما توارد هما على سبيل البدل

بحيث اذا وجدت احداهما استحال وجود الاخرى فهو فيما نحن فيه لا يتصور
والجواب الخ اجاب عن الاعتراض الاول باثبات المقدمة الممنوعة بان
الذات على هذا الغرض لا تكون علة مستقلة واشار الى جواب الاعتراض الثاني
بان الواجب لذاته لا يمكن ان يرجع باى تفاع الغير وثانيها الخ الحكما عبروا
عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزا بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته
الى الجزئيات بالوحدانية وربما عبروا عنه بان ليس له سبب منه كما عبروا
عن عدم احتياجه الى الفاعل والغاية والمحل والمادة بان ليس له سبب
به وسبب له وسببه فيه وسببا عنه والا لاحتاج الخ الاجزا الذهنية
وان لم تكن اجزا حقيقية لكنها مستلزمة للاجزا الحقيقية كما سبق تحقيقه
وبه يتم المدعى وايضا قد تقرر فى موضعه ان تشخص الواجب عينه فلا
يكون له فى مرتبة ذاته كلية ابهام فلا يكون له فى تلك المرتبة جنس وفصل
فافهم فيكون ممكنا الخ حيد لا يخفى ان الاتصاف بالاوصاف العينية و
بالاوصاف الاعتبارية متساويان فى الاحتياج الى العلة فالوجود عين
الماهية سواء كان وجوديا او اعتباريا والحق ان هذا الدليل يدل
على ان الوجوب بمعنى ما به الواجبية نفس الماهية ثم يلزم منه ان يكون
وجوديا والاظهر الخ وذلك لانه بين ههنا ان الوجوب الخاص على تقدير
كونه وجوديا عين الماهية فالوجوب المطلق على كلا التقديرين يجوز
ان يكون زائدا عليها عرضيا لها فالاولى ان يحال امتناع اشتراك الوجوب
على برهان التوحيد ليظهر امتناع اشتراكه مطلقا سواء كان عرضيا او
ذاتيا وسواء كان وجوديا او اعتباريا والحق انه اذا كان الوجوب بالمعنى
المصدرى مستندا الى الماهية كان الواجب بمعنى ما به الواجبية نفسها كما
يدل عليه الدليل المذكور ويظهر امتناع الاشتراك مطلقا من غير ان
يحال على برهان التوحيد فتدبر الاول دعوى الضرورة الخ انت تعلم
ان المعلوم بالضرورة والمجزوم به للصبيان والمركوز فى طباع البهائم هو الحكم
باحتياج احد الطرفين المتساويين الى المرجح لا الحكم بان التساوى علة له
وما

وما قال ان معنى كون التساوى محوجا ان الممكن لا يترجح احد طرفيه الا
بمرجح هو معنى نفس الاحتياج لا معنى علية التساوى له وايضا التساوى
ليس الامكان بل من لوازمه على تقدير نفى الاولوية الذاتية نعم ربما
يطلق الامكان عليه لكنه بهذا المعنى ليس علة للاحتياج كيف والاولوية
الذاتية لا تكفى فى وقوع الطرف الاولى كما سياتى بيانه والظاهر ان الامكان
بمعنى التساوى والحدوث علتان اثنتان للاحتياج والامكان بمعنى سلب
الضرورة علة لمية له فان الضرورة كافية فى الاستغنا فكان سلبها
كافيا فى الاحتياج والتحقيق ان منشا الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق
الحمل اى خصوصية ذات الممكن ونحو تقومها لا المصدرى الذى هو سلب
بسيط كما ان منشا الاستغنا هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل اى خصوصية
ذات الواجب ونحو وجوده لا المعنى المصدرى الذى هو مفهوم محض فتامل
تخيلت الخ فيه اشارة الى ان الحيوانات العجم ليس لها حكم واصل الى حد الظن
او الجزم بل لها حكم تخيلى كما ان لنا فى القضايا الشعرية حكما كذلك قال
الشيخ فى طبيعيات الشفا فى صفته قوة الوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان
حكما ليس فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية و
بالصور الحسية لا يقال الحكم التخيلى يستدعى تصور الموضوع والمحمول
الجزئيين وقد ذهب الشيخ الى ان الجزئى الحقيقى لا يصلح ان يكون محمولا لانه
بنا حصل فى الوجود ولا يرتبط بغيره بحمله عليه لانا نقول الحكم التخيلى فى
الحقيقة ليس حكما وتصديقا بل هو من قبيل التصورات وقد ذهب الشيخ
وغيره من المتاخرين الى ان التصور لا يتعلق بالنسبة التامة الخبرية فمعناه
فى الحكم التخيلى ليست نسبة خبرية ولا موضوع ولا محمول فلا تغفل وان
قيل الخ الكلام فى الترجيح بلا مرجح وما نقل عن العقلا فهو الترجيح بلا مرجح
فكانه مبنى على ان الثانى يستلزم الاول فالمسلمون الخ قال المحقق الطوسى
فى شرح الاشارات القائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلاث فرق فرقة
اعترفوا بتخصيص انا اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص

غير الفاعل وهو مذهب قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهم
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة
التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه بذلك الوقت
على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه
لا وقت قبل ذلك الوقت وهم اصحاب ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي
وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى
ان وجود العالم لا يتعلق بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل
او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب اسناده الى علة غير الفاعل بل
ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير
مخصص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من
المتكلمين المتاخرين اه اعلم ان الاشعرية لم يقولوا بالتخصيص بلا
مخصص مطلقا بل قالوا ان المخصص هو الارادة وهي صفة من شانها
التخصيص بل بعض المحققين منهم ذهبوا الى ان التخصيص بزمان للاوضاع
الفلكية كما ان التخصيص بمكان معين للصور النوعية واما تخصيص
نفس الفلك بزمان معين وليس الزمان بمقدار مخصوص فلا امتناع ان
يكون الزمان على مقدار آخر نظرا الى ذاته قال الامام الرازي في المباحث
المشرقية والحق عندي ان الممكنات على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا
عنه تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر
قبله وذلك انما ينتظم بحركة دورية فلكية مع ان تلك الافعال الخ
لا يلزم من تساوي هذه الافعال في صحة تعلق هذه الاحكام ان لا يكون
لتعلقها مخصص في تعلق القدرة الخ لا يلزم من تساوي هذه الضدين
بالنسبة الى القدرة تساويهما بحسب الواقع وفي اختلاف الذوات الخ
الصفات عندهم داخلة في الحقائق الشخصية فاختلاف الذوات
بالصفات وهو كاختلاف الانواع بالفصول فكما ان السؤال يلزم لا يخرج

في اختلاف

في اختلاف الانواع فكذا لا يجري في اختلاف الذوات في اختصاص الفلك الخ
اجيب عنه بان لكل فلك صورة نوعية تخصه وتلك الصورة تقتضي هذه الحركة
على هذا النحو وبان حركة الفلك ارادية فالفلك اراد هذه الحركة لاستكماله بالتشبه
بالمبادي العالية كما هو القول الراجح او لعنايته بالامور السافلة كما هو القول
المرجوح وفي اختصاص الخ اجيب عنه بان للكواكب والمتمم صورا نوعية تخصها
وهذه الصور تقتضي هذا الاختلاف وبان اجزاء الفلك اجزاء فرضية لا تميز
بينهما الا بحسب الوهم وفيه اذ كل واحد من هذه الاجزا يقبل الاشارة الحسية
اشارة غير الاشارة الى الآخر فكان بينهما تميز بحسب نفس الامر فيه ما فيه
وفيه طرق الاول الخ هذا الطريق والطريق الثاني لو تما دلا على احتياج الممكن
والمدعى ان الامكان علة له ففيهما خلط بين المقامين الا ان يقال اذا ثبت احتياج
المتساويين من حيث هما متساويان بان قطع النظر عن الغير ثبت ان التساوي
علة له بالضرورة كما ان زعم الخصم الخ الخصم ههنا هو القائل بان الحدوث علة
للحاجة لا القائل بالاتفاق كما نقل عن ديمقراطيس واتباعه ان السموات والارض
وغيرهما من الاجسام حصلت من اجتماع اجسام صغار على سبيل الاتفاق ويلزم
عليهم نفي الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وما سياتي الخ وما سياتي مبني على
ان الوجود يحتاج الى سبب ما سواء كان نفس الماهية او غيرها والمدعى ههنا
كما ذكره الامام في المحصل ان الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل
فالترجيح السابق الخ لقائل ان يقول الوجوب السابق هو وجوب الاثر من حيث
اثر فان بعد تمامية العلة يحصل وجوب تاثيرها واثرها ويقال له الوجوب السابق
وبعد تحقق المعلول يحصل وجوب وجوده ويقال له الوجود اللاحق فالوجوب
السابق حقيقة صفة للعلة كما ان الوجوب اللاحق صفة للمعلول بل هو امر
اعتباري الخ لا يخفى انه وان كان امرا اعتباريا لكنه يستدعي محلا موجودا لانه
وجوب خارجي فكانه اراد بالاستدعا الاستدعا على وجه التوقف دون
الاستلزام مطلقا لتركبه من الآنات الخ اراد بالآن الزمان القصير فانه قد يطلق الآن عليه وبالتركيب التركيب الخارجي على تقدير لا يرد ان كون الزمان مركبا كلا

من الآنات مذهب المتكلمين وبناء الدليل على مذهب الفلاسفة اما على
الاول فظ واما على الثاني فلانه لا يلزم من بناء مقدمة من الدليل
على مذهب المتكلمين عدم بنائه على مذهب الفلاسفة بعد تسليم
الخ اشارة الى ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس تقدما زمانيا
بل تقدما ذاتيا على اصطلاح المتكلمين فيجتمع الخ ان اخذ العدم عدما
سابقا يلزم تداخل الزمانيين وايضا هو مستمر الخ هذا الوجه لا يبقى
التاثير في العدم السابق حال الوجود وان نفيه فقلت يلزم
كون الاثر قبل التاثير والجواب ان المحال الخ بل المحال ايجاد الموجود
الحاصل بتحصيل آخر سواء كان وجود قبل ذلك الايجاد او مقارنا
له فان المحال تحصيل الحاصل بتحصيل آخر مطلقا او نقول الخ التقرير
الاول بالنظر الى حدوث الصفة بحسب وجودها في نفسها وهذا التقرير
بالنظر الى احداثها وجودها لغيرها واحداثها بحسب وجودها في
نفسها ولعل وجه تخصيص الحدوث والاحداث بالصفة ان حدوث
الذات ليس بظاهر بما ينكره قوم ويرد على تقرير الحدوث انه نحو من
الوجود فلا يجري فيه شبهة الخصم وعلى تقرير الاحداث انه نحو من
الايجاد والخصم ينكره ومثل ذلك الخ اشار الى ان هذه الضرورة
ليست ضرورة بشرط المحمول فانها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط
اتصاف الموضوع بالمحمول وهذه الضرورة ضرورة ثبوت قيد المحمول
للموضوع فان القضية ههنا ان الممكن لا يقبل التاثير حال الوجود
وحال العدم وذلك لانا الخ يجوز ان ينتهي سلسلة الحاجة الى
حاجة يحتاج بنفسها لا لحاجة اخرى وسلسلة المؤثرية الى مؤثر يؤثر
بنفسه لا بمؤثرية زائدة لانها من الانواع الخ المشهور ان النوع المتكرر
هو النوع المتحقق في الافراد مرتين ولا يخفى ان المؤثرية ليست كذلك
فالمراد منه ههنا اعم منه او ما يستلزم كل فرد منه فردا آخر منعنا
الملازمة الخ هذا المنع يرجع الى منع كون الامكان رفع ضرورة الطرفين

او منع

او منع استواء نسبتهما اليه ولا شك ان هاتين المقدمتين لا تقبلان المنع
والقول الفصل ان العدم سواء كان سابقا ولاحقا هو سلب الوجود سلبا
بسيطا فيكفي فيه سلب التاثير في الوجود كما تشهد به الضرورة كيف ولو
احتاج الى آخر يلزم ارتفاع النقيضين عند انتفاء ذلك التاثير فان
اريد بالتاثير فيه ما يشتمل سلب التاثير في الوجود منع البطلان
اللازم والا منع الملازمة فافهم وتوضيح المقام الخ يفهم منه ان الحاصل
من التاثير حال البقاء هو دوام الوجود لا اصل الوجود ولا الوجود المأخوذ
مع الدوام حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا وجودا ابتدائيا حتى يلزم التاثير
في امر متجدد ولا يخفى انه لا يحسم مادة الشبهة لان اصل الوجود من
حيث هو ممكن لا ينفك عنه الامكان فهو في حال البقاء يحتاج الى المؤثر
كما هو في حال الحدوث يحتاج اليه وقد صرح الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء بان المعلول يحتاج الى مفيده لنفس الوجود بالذات والحدوث وما
سوى ذلك امور تعرض له فالمؤثر في الزمان الثاني يحصل ما هو حاصل
في الزمان الاول فيلزم تحصيل الحاصل والحق ان كلا من الامكان
والحاجة والايجاد امر واحد يستمر الوجود باستمراره كما يشهد به الفهم
كيف ولو لم يكن كذلك كان للموجود الواحد بازاء الاجزاء الزمانية وجودات
غير متناهية فتحصيل اصل الوجود في الزمان الثاني هو بعينه تحصيله
في الزمان الاول وهو تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ويعينك على فهم
ذلك اعتبار حال الشمس وافاضتها الضوء على النهار وبهذا يظهر لك
ان العلة المبقية هي بعينها العلة الموجدة وان الابقاء هو بعينه الايجاد
فتعرف قلنا الخ هذا الجواب من قبل الاشاعرة واما من قبل الحكماء فهو
ان التسلسل المحال هو التسلسل في الامور المجتمعة وهو لا يلزم مما ذكرتم ومن
قبل المعتزلة فهو ان المخصص مصلحة تعود الى وجود العالم او امتناع الحادث
في غير الوقت المخصوص واما الاول الخ فان قلت المفروض ان الذات
مع الارادة كافية في وقوع الحادث وهي متحققة في الازل فوقوع الحادث

فيما لا يزال دون الازل مع استواء الطرفين الوقوعين بالنسبة اليها كان
وقوعا بلا سبب وترجيحا بلا مرجح قلت لا نم استواء الوقوعين بالنسبة اليها
فان الارادة تعلقت في الازل بوجود الحادث في وقت مخصوص فلا تحصل هـ
الحادث الا في ذلك الوقت لا يقال فح يلزم وقوع الوجود اللايزالي مع الوقت
المخصوص في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول
المعلول لا يتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا ومن البين ان وقوع الوجود
اللايزالي مع الوقت المخصوص في الازل ممتنع وسياتي لك زيادة تحقيق في
ذلك لكن اذا كان الخ لمانع ان يمنع ذلك فان الواجب سبحانه فاعل موجب
لصفاته القديمة وهذا لا ينافي القدرة لان القدرة صحة الفعل بالنسبة
الى ذات الفاعل لا صحة الارادة بالنسبة اليها فليتامل قلنا فيلزم الخ
هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار لان التعلق من الامور الاعتبارية
الموجودة في نفس الامر ومعنى كون الشيء اعتباريا موجودا في نفس الامر
ان يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه عنه لا شك الخ هذا يتم اذا ثبت
ان لجملة الحوادث وجودا مغايرا لوجودات الآحاد وان جزءا منها ليس فاعلا
لها وسيجيء كلام تحقيقها ان شاء الله تعالى محتاج الى مرجح يجوز ان يكون
ذلك المرجح امرا اعتباريا فلا يلزم الا التسلسل في الامور الاعتبارية وهو
غير مستحيل وقد مر الخ وقد مر ايضا ما يرد على ذلك الاشكال
والجواب ما قد عرفت الخ هذا الجواب من الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح
بلا مرجح واما من الحكما والمعتزلة القائلين بامتناعه فهو ان عدم العلم
بالمرجح لا يدل على عدمه سيما اذا كانت النفس في حالة الدهشة والاضطراب
ولم يقدر على الحفظ والتمييز مع ان الهارب يقتضي طبعه سلوك الطريق
الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر فالقوي يدفع الضعيف كما
هو المشاهد فيمن يدور على عقبه والعطشان تختار ما هو اقرب الى
اليمين وقد عرفت الخ ارادة العبد تنتهي الى ارادة الله تع وارادة
الله تع وارادته مستندة اليه تعالى على سبيل الايجاب كما عرفت قال
المتكلمون

المتكلمون الخ فان قلت جمهور المتكلمين قالوا بصفاته القديمة القائمة
بذات الله تعالى ومن المعلوم بالضرورة انها محتاجة الى ذاته تعالى
فكيف يقولون ان الحدوث علة الحاجة قلت مرادهم بكون الحدوث علة
الحاجة كونه علة للحاجة في الوجود من حيث انه بعد العدم وما يعلم هـ
بالضرورة من احتياج الصفات هو الاحتياج في اصل الوجود من حيث
هو وتحقيقه ان المتكلمين ذهبوا الى ان ايجاد الصانع للعالم يشبه نسبة
البنا الى البناء وان حاجته اليه هي الحاجة في الوجود من حيث هو بعد
العدم ولذا يلزم عليهم استغناء العالم عن الصانع في حال البقاء فالتزموا
القول بتجدد الاعراض آنا فآنا حتى يلزم افتقار العالم الى الصانع حال
البقاء من جهة الاعراض اللازمة له والحكما ذهبوا الى ان ايجاد العالم يشبه
نسبة الشمس الى ضوئها وان حاجته اليه هي الحاجة في نفس الوجود
من حيث هو والصوفية ذهبوا الى ان ايجاد العالم الصانع للعالم هو ظهوره
في المظاهر وحاجته اليه هي اقتضائه الظهور وللصفات القديمة على
ما ذهب اليه المتكلمون ليس ايجاد واحتياج على نحو ايجاد العالم واحتياجه
فكان الايجاد والاحتياج عندهم على نحوين احدهما مختص بالصفات
القديمة وهو ايجاد يشبه نسبة الشمس الى ضوئها واحتياج يكون
في نفس الوجود من حيث هو وثانيهما مختص بالعالم وهو ايجاد يشبه
نسبة البنا الى البناء واحتياج يكون في الوجود من حيث انه بعد العدم
والاحتياج الذي كان الحدوث علة له هو هذا النحو من الاحتياج هكذا
ينبغي تحقيق المقام وتوضيح المرام والا كانت الخ لعل مرادهم بالخروج
من العدم الى الوجود الانتقال الدفعي دون التدريجي حتى يكون
العدم والوجود مبدءا ومنتهى ويلزم الواسطة بينهما ثم يرد على من
يقول منهم بان المعدوم ليس بشيء ان الانتقال سواء كان دفعيا او
تدريجيا لا بد له من موضوع وهو ههنا منتف الا ان يقال مرادهم بالخروج
ليس حقيقة الانتقال لان الحدوث الخ لا يبعد ان يكون مرادهم من كون

الحدوث علة الحاجة ان الممكن محتاج الى الموثر لاحتياج حدوثه اليه لان
الاحتياج صفة للحدوث اولا وبالذات ولنفس الوجود والماهية ثانيا
وبالعرض يدل عليه تمسكهم بان الممكن يحتاج الى الموثر في خروجه
من العدم الى الوجود وخس على التقدير الثاني بل على التقدير الثالث
ايض لان الحدوث على هذا التقدير مقدم على الامكان من انه علة لكونه شرطا
لعليته وهو بهذه الحيثية مقدم على الحاجة لتقدم العلة من حيث العلية
ذات المعلول فان قيل الامكان الخ كيفية النسبة هو الامكان بالمعنى
المصدري وعلة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الحمل كما اشرنا اليه
قلنا الامكان الخ يعني ان الامكان كيفية نسبة مفهوم الوجود الى الماهية
في اعتبار العقل لا كيفية للنسبة الفعلية اي كون الماهية موجودة بالفعل
فهو متاخر عن مفهوم الوجود والماهية في اعتبار العقل ومتقدم عليهما
في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الوجود بالفعل لا وصف مفهومه
في اعتبار العقل ولذا يوصف الوجود بالامكان قبل ان يتصف به ولا يوصف
بالحدوث الا بعد ان يتصف به قال بعض المحققين المراد بالحدوث ههنا كون
الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لا كون الوجود
بالفعل مسبوقا بالعدم ولا شك ان هذا المعنى متقدم على الوجود ولا
تخفى انه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس مرادهم ههنا والا لما يلزم
عليهم استغنا الممكن عن الموثر حال البقا ولما الزموا حدوث الاعراض آنا
فآنا مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب عليه كيف وهو متحقق
في الممتنعات الممكن الخ اعلم ان للاولوية الذاتية معنيين الاول ان يكون
احد طرفي الممكن اليق بالنسبة الى ذاته والثاني ان يقتضي ذاته احد طرفيه
على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكما والمتكلمون في الواجب بالذات
وكل منهما يتصور على وجهين الاول ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات
الممكن ضرورية او ان يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الوجوب
وهكذا وجوب الاولوية ووجوب وجوبها حيث ينقطع الاعتبار والثاني ان
يكون

يكون الاولوية بالنسبة الى ذاته اولى او ان يقتضي ذاته اولوية احد
الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية اولويتها
حيث ينقطع الاعتبار ثم ذاته في كل من هذه الوجوه اما ماخوذة وحدها
او مع انضمام غيرها فالاولوية الذاتية تكون على ثمانية اوجه لكن الغرض
العلمي تعلق بابطال اي بعض منها اي ما يكون الذات فيه ماخوذة وحدها
ويمكن ان يستدل على هذا المطلب اولا بان ما به الاولوية اي منشا انتزاعها
على تقدير الاولوية الذاتية نفس الذات من حيث هي فيكون راجحية الطرف
الاول في مرتبة الذات وكذا مرجوحية الطرف الآخر للتضايف بينهما فيكون
الطرف الاول واجبا بالذات والطرف الآخر ممتنعا بالذات ضرورة امتناع
مرجوحية الراجح في مرتبة الذات وراجحية المرجوح في مرتبتها وثانيا بان
اقتضاء الممكن احد طرفيه على سبيل الاولوية وكذا اولوية احدهما بالقياس
الى ذاته يستدعي ان يكون له قبل الاقتضاء والاولوية نحو من الثبوت كما
يحكم به الفهم المستقيم وثالثا بان اقتضاء الممكن احد طرفيه يستلزم
اقتضاء سلبه سلب ذلك الطرف واولوية احدهما بالقياس الى ذاته
يستلزم اولوية سلبه بالقياس الى سلبها اما الملازمة فلان سلب
المقتضي يقتضي سلب المقتضى واولوية امر بالقياس الى شيء يستلزم
اولوية سلب ذلك الامر بالقياس الى سلب ذلك الشيء كما يشهد به
الفطرة السليمة واما بطلان اللازم فلانه لا يمكن اقتضاء سلب الممكن
وجوده وعدمه على سبيل الاولوية ولا يتصور بالقياس اليه اولوية
احدهما اذ لولاه الخ امتناع البقا لو دل لدل على ضرورية العدم لا
اولويته فكانهم فهموا من ضرورة نحو من العدم اولوية اصل العدم فالرد
يرجع الى منع دلالتها عليها وفيه اشارة الى ان ماهيات الامور السيالة
كما تقتضي امتناع بقا شيء تقتضي وجوب حدوث شيء آخر لان التقضي
والتجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء آخر فكما ان وجوب الحدوث
لا يستلزم اولوية اصل الوجود فامتناع البقا لا يستلزم اولوية اصل

العدم ويمكننا ان يستنبط ههنا للرد وجه آخر وهو ان ماهية الحركة والز مان
تقتضي التقضي والتجدد بحسب النسب الى الحد ود المفروضة فالمتقض
حقيقة تلك النسب وعلة انقضائها ماهية الحركة والزمان فالاستد لال
بامتناع بقائهما على اولوية عدمهما بالقياس الى ذاتهما خروج عن البحث
اذ يكفي الخ كانهم فهموا اولوية العدم من كثرة العلة في طرف الوجود
وقلتها في طرف العدم او من تاثيرها في طرف الوجود وعدم تاثيرها
في طرف العدم ولا يخفى ان قلة العلة وعدم تاثيرها في طرف العدم لا انتفاء
الانتفاق فيه لانه سلب بسيط وبهذا ظهر معنى السهولة وانها ليست
بالنظر الى الغير فتامل لان تلك الاولوية بل لا اولوية ههنا فان
الممكن عند تحقق العلة التامة واجب بالغير وعند انتفائها ممتنع
بالغير وبه يظهر دليل على نفي الاولوية الذاتية بالمعنى الثاني على
الوجه الاول فان الضرورة والاولوية متنافيان فيصير الممكن الخ
يرد عليه ان هذا الوجوب وجوب بالغير فانه بسبب الاولوية الذاتية
وهو لا ينافي الامكان بالذات اللهم الا ان يتمسك بان الاولوية الذاتية
في مرتبة الذات كما سبقت الاشارة اليه فكان الوجوب الناشئ عنها
ناشئا عن الذات والاولى ان يقال فيلزم ايجاد الشيء لنفسه او اعدام
الشيء لنفسه وهما باطلان لان الاول يستلزم الايجاد قبل الوجود
والثاني يستلزم سلب الشيء عن نفسه وما قيل في الجواب ان معنى
قولهم الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى الغير ان يكون الواجب
مستلزما للوجود وهو لا ينافي الواسطة في اللزوم فيابى عنه الفهم
السليم كيف والاحتياج في الوجود الى حيثية خارجة عن الذات ينافي
الوجوب الذاتي فان قيل الخ ههنا مقامان الاول نفي الاولوية الذاتية
والثاني ان الاولوية لا تكفي في وقوع الطرف الاول حتى لا يصل الى حد
الوجوب وانسداد باب اثبات الصانع يلزم ان لم يثبت المقام الثاني
لكنه يثبت في البحث الثالث قلنا الخ اورد عليه انه يجوز ان يكون
سبب

المانع
سبب العدم عدم عدم المانع الذي يستلزم وجود فيكون عدم سبب العدم
عدم عدم عدم المانع الذي يستلزم عدم المانع وح لا نحصل المط وانت
خبير بان عدم المعلول مستند الى عدم العلة علة ما لا بخصوصها فاذا كان
الوجود موقوفا على عدم سبب العدم كان موقوفا على عدم عدم علة ما ولا
شك انه يتحقق بتحقق جميع العلل كما ان عدم علة ما يتحقق بانعدام واحدة
منها نعم يرد عليه انه يجوز ان يكون سبب الوجود الاولوية الذاتية فقط
فيكون عدم سبب العدم عدمها المستلزم لثبوتها الا ان يتمسك بان
الاولوية الذاتية لا تكفي في وقوع الطرف الاولى عدم العلم وجودا
مستلزم له ضرورة ان تصور الاول موقوف على العدم دون الثاني
لانه اذا صار الخ اورد عليه انه يجوز ان يقتضي العلة رجحان الوقوع في
احد الوقتين على الوقوع في وقت آخر او رجحان دوام الوقوع على الوقوع في
وقت دون وقت كما انها يقتضي رجحان وقوع احد الطرفين على وقوع طرف
آخر وانت تعلم ان الوقت الذي يقتضي العلة رجحان الوقوع فيه ذو اجزاء
فلنفرض الوقوع في جزء منه وعدمه في جزء آخر مع ان العلة لها اقتضاء واحد
متعلق باصل الوجود وليس لها اقتضاء آخر متعلق بدوامه او لوقوعه في
وقت دون وقت كما مر الاشارة اليه نعم يرد عليه ان بعد اولوية احد
الطرفين يمتنع الطرف الآخر ضرورة امتناع رجحان الطرفين فمع اولوية احد
الطرفين امتنع وقوعه في وقت وعدمه في وقت آخر ولك ان تستدل على
هذا المطلب بان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وكذا عدمه حال
وجودها وفي عدمه الى عدمها فلو لم يجب كل من الوجود والعدم عند تحقق
علته لامكن كل منهما عند عدم علته فان الوجود مثلا لو لم يجب عند تحقق
علته لامكن العدم عند عدم علته التي هي عدم الوجود فافهم وهو وجوبه
السابق الخ المراد بالسبق السبق الذاتي في اعتبار العقل فانه في الخارج
ليس الا الانسان مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الماهية و
امكانها واحتياجها الى العلة ووجوبها بالنظر الى العلة ووجودها ووجوبها

بالنظر الى الوجود ونحكم بتقدم بعضها على بعض بهذا الترتيب هذا لكن لقائل
ان يقول الوجوب السابق ليس وصفا المعلول من حيث انه معلول فهو
حقيقة وصف للعلة لانه بالنظر اليه فيه مسامحة لان الامكان سلب
الضرورة بالنظر الى الذات بان يكون المسلوب بالنظر اليها لا السلب والا
يكون لها من حيث هي نحو من الثبوت كما يشهد به الضرورة ويكون منافيا
للوجوبين والممكن الخارج عن القسمة هو ما يكون المسلوب
بالنظر الى الذات لا السلب الامكان لازم للماهية بمعنى انها كافية
في صدقه لا بالمعنى المصطلح لما عرفت انه ليس مستندا اليها من حيث
هي ولا اليها مع مطلق الوجود ينفي الامان الخ تنبيه على امتناع الانقلاب
في القضية التي محمولها الوجود بامتناع الانقلاب في مطلق القضايا
وحاصله انه لو جاز انقلاب الامكان الى الوجوب والامتناع في هذه القضية
جاز انقلابه اليهما في كل قضية فان المواد الثلاث في جميع القضايا بمعنى
واحد وح يرتفع الامان عن القضايا البديهية فيرتفع الوثوق عن حكم
العقل بوجوبها وامتناعها فلا تحصل النظريات لانتهائها الى البديهيات
فيبطل حكم العقل مطلقا وفي الدليلين مناقشات منها ان الامكان
لا يحتاج الى المقتضي بل يكفي فيه انتفاء مقتضي الضرورة لانه سلب
بسيط ومنها ان ما يلزم هو التسلسل في الامور الاعتبارية وهي تنقطع
بانقطاع الاعتبار ولنا فيه بحث الخ لا يخفى ان مثله يجري في استلزام
بقاء الامكان لامكان البقاء واستلزام ازلية الامكان لامكان الازلية
فيلزم امكان بقاء الحركة والزمان وامكان وجود ما هو آني الوجود في
الزمان بل في الآن منه الغير المتناهية مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو
وذاته الخ ان ذاته ليس مانعا في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل
الوجود بان يكون قوله في شيء متعلقا بعدم المنع فهو بعينه ازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم المنع عن قبول الوجود في جميع اجزاء الازل هو امكان
الازلية وان اراد به ان ذاته ليس مانعا عن قبول الوجود في شيء من
اجزاء

اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
فكان مصادرة لان الحدوث الخ فان قلت الحدوث امر اعتباري موجود
في نفس الامر فيكون امكان الازلية للمجموع امكان بحسب الوجود في نفس
الامر فيلزم امكان الازلية بحسب هذا الوجود قلت المجموع الامر الاعتباري
والامر الوجودي امر اختراعي فلا يكون له امكان بحسب الوجود في الامر
قلت الخ الاظهر ان يقال الحادث المقيد بقيد الحدوث ممتنع لذاته لان التقييد
من حيث هو تقييد داخل في المقيد وهو امر اعتباري والسر في ذلك
الخ تحقيق المقام ان الامكان بالغير يتصور على نحوين الاول ان يكون باقتضاء
الغير والثاني ان يكون بالقياس الى الغير وكل منهما يتصور على وجهين الاول
ان يكون هذا الامكان سلب الضرورة الذاتية والثاني ان يكون سلب
الضرورة المطلقة والنحو الاول بطل على كلا الوجهين اما على الوجه الاول فلان
ان كان في الواجب والممتنع يلزم اجتماع النقيضين او ما في حكمه فان الوجوب
والامتناع ضرورة احد الطرفين والامكان سلب ضرورتهما وان كان في
الممكن يلزم توارد العلتين او ما في حكمه فان الذات كافية في صدقه واما
على الوجه الثاني وهو منحصر في سلب الضرورة الذاتية وسلب الضرورة
الغير فان كان الاول فقد عرفت حاله وان كان الثاني فان كان الواجب و
الممتنع يلزم توارد العلتين او ما في حكمه فان الذات كافية في سلب الضرورة
الناشئة عن الغير وان كان في الممكن يلزم اجتماع النقيضين او ما في حكمه
لان الممكن لازم عن احد الطرفين والنحو الثاني جائز على كلا الوجهين اذ لا
استحالة في سلب ضرورة شيء بالنظر الى غيره وهذا النحو على الوجه الاول
مختص بالممكن بالذات فانه بعينه الامكان الذاتي الماخوذ مع القياس الى
الغير لان الامكان الذاتي سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا بسيطا
وذلك يصدق بان لا يقتضي الذات ضرورة الطرفين ولا يكون ضرورتهما
بالنظر اليها ومما ينبغي ان يعلم بالقياس الى الغير ليس مختصا بالامكان فان
لنا وجوبا وامتناعا بالقياس الى الغير كوجوب العلة بالقياس الى وجود

المعلول وامتناعها بالقياس الى عدمه لكن على الوجه الثاني فقط لان الضرورة
الذاتية لا تكون بالقياس الى الغير هذا ما حصل لي في هذا المقام فالحاصل
الخ اعلم ان الايجاب على اربعة انحا الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات
الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل وغاية الفعل وهو ليس
محلا للخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله
تعالى بل هو عند الحكما غير متصور في حقه تعالى والثاني وجوب الصدور
نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل وهذا هو محل
الخلاف بين الحكما والمتكلمين فالحكما ذهبوا الى هذا الايجاب وزعموا انه
تعالى اوجد العالم بارادته التي هي عينه وذاته تعالى علة غائية لوجود
العالم بل علة تامة له والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب
وقالوا انه تع اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه لا لغرض او بالارادة
التي هي عينه لغرض هو خارج عنه والثالث وجوب الصدور نظرا
الى ارادة الفاعل والمصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين
الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب
حيث لم يقولوا بوجوب الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح والمعتزلة قالوا
بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح وامتناع الترجيح بلا مرجح
والرابع وجوب الصدور بعد الاختيار وهذا الوجوب موكد للاختيار
ولا خلاف في ثبوته وانتفاء الاختيار الذي يقابله واذا اتقنت ذلك
علمت ان اثر الموجب على النحوين الاوليين يجب ان يكون دائما بدوامه لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة واثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر
المختار على هذه المعاني كلها يحتمل الامرين هذا ما ظهر لي في هذا المقام
والجمهور في غفلة عنه فتلقى بعضهم ان محل الخلاف بين الحكما والمتكلمين
هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام كثير منهم يبني عنه وظن بعضهم انه
لا خلاف بين الحكما والمعتزلة الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما على ان
ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته تع بدون اعتبار الارادة وواجب مع
اعتبار

اعتبار الارادة التي هي عينه فنزاعهم الخ انت تعلم ان الظ من كلام المص
على وفق ما للامام في المحصل وشرح الاشارات ان النزاع العائد الى ايجاب
الفاعل واختياره هو النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل وامتناعه
لا النزاع في قدم العالم وحدوثه قال الامام في المحصل اتفق الفلاسفة
على انه غير ممتنع وعندي ان الخلاف في هذا المقام لفظي لان المتكلمين لم
يمنعوا منه استناد القديم الى الموجب بالذات والفلاسفة جوزوا اسـ
استناد القديم الى الله تع لكونه عندهم واجبا بالذات فظهر من هذا
اتفاق الكل على جواز استناد القديم الى الموجب وامتناع استناده الى
المختار ورد الخ هذا الرد للمحقق الطوسي اورده في نقد المحصل وشرح
الاشارات وفيه نظر لما عرفت ان الامام يجعل مسئلة الحدوث متفرعة
على مسئلة الاختيار بل جعل مسئلة امتناع استناد القديم الى الفاعل
متفرعة عليها ولا شك ان هذه المسئلة ليست بعينها مسئلة الحدوث
كيف والمتكلمون باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على كون العالم حادثا
من غير تعرض بانه فعل فاعل ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه فعل فاعل
ومحتاج الى محدث قلت قد يعتذر عن ذلك لا يخفى انهم لا يحتاجون
الى التنزل المذكور ولا الى هذا الاعتذار فان الاحتياج عندهم على نحوين
الاول في الوجود من حيث انه بعد العدم والثاني في نفس الوجود من
حيث هو والحدوث علة لاحتياج المعلولات القديمة على النحو الثاني كما
مر تحقيقه بان القديم ما لا اول لوجوده الخ فان قيل ينبغي ههنا اثبات
حدوث الحالة لا نفي قدمها حتى لا يكون تعليلها بالغير منافيا لكون الحدوث
علة الحاجة ولا شك ان ما ينفي قدمها ينفي حدوثها فان الحادث ما
كان لوجوده اول كما ان القديم ما لا اول لوجوده قلت المقصود ان ما يلزم
هو تعليل الامر الذي لا اول لثبوته وهو لا ينافي كون الحدوث علة الحاجة
فانه علة الحاجة الى الوجود لا علة الحاجة الى الثبوت وقال الخ فيه
مسامحة والمقصود ان سبق قصد الايجاد على الوجود كسبق ايجاب الايجاد

علیه اذ لا اخلاف فی ان سبق الانعادینا علیه انما هو بالذات بمعنی الخ
اشار الی ان للاختیار معنیین الاول کون الفاعل بحیث یصح عنه الفعل
والترک والثانی کونه بحیث ان شا فعل وان لم یشا لم یفعل والاختلاف
واقع فی المعنی الاول دون الثانی فان قیل المراد بصحة الفعل والترک
امکانهما نظرا الی ذات الفاعل فالمعنیان متلازمان لا یمکن الاختلاف
فی احدهما مع الاتفاق فی الاخر ویؤیده ما وقع فی کلام الحکما من تفسیر
القدرة بصحة صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الی الفاعل قلنا
الامکان بالنظر الی ذات الفاعل علی الوجهین الاول یحتمل ان یکون مع قطع
النظر عن الارادة التی هی عین الذات والثانی ان یکون مع قطع النظر عن
الخارج والاختلاف انما وقع فی هذا الوجه فان الحکما ذهبوا الی وجوب
الصدور نظرا الی ذاته مع قطع النظر عن الخارج حیث زعموا ان ارادته
تعالی عین ذاته وان ذاته علة غائیة لوجود العالم بل علة تامة له و
المتکلمون قاطبة ذهبوا الی امکان الصدور نظرا الی ذاته مع قطع
النظر عن الخارج بل نقول الوجه الاول غیر متصور فانه لا یمکن النظر
الی الشیء وقطع النظر عما هو عینه وما وقع فی کلام الحکما من تفسیر
القدرة بصحة الصدور واللاصدور مبنی علی ظاهر الامر او بالنسبة
الی ما وراء الصادر الاول فلا تغفل ویدفعه الخ حاصله اثبات
المقدمة الممنوعة بدعوی الضرورة والظاهر انه غیر متوجه فان
المستدل ادعی ضروریة المقدمة الممنوعة والامدی منع ضروریتها
ضمنا یمنعه الامام الرازی الخ لا یخفی انه ینافی ما ذهب الیه من اثبات
الصفات القدیمة وکون الواجب فاعلا موجبا لها فلا بد ان یکون الخ
للمانع ان یمنع ذلک فان البقا علی هذا التقدیر یجوز ان یکون امرا اعتباریا
وان سلم ذلک فله ان یمنع لزوم التسلسل فان البقا یجوز ان یکون باقیا بنفسه
لا ببقاء زائد علیه وتحقیق المقام انا نعلم بالضرورة ان بقاء الشیء
یحصل بمجرد وجوده فی الزمان الثانی فان کان هذا الوجود فی الزمان

الاول

الاول ثبت المدعی وان کان غیره فان کان الموجود بهذا الوجود غیر الموجود
بالوجود الاول یلزم کون الجزئی کلیا وان کان عینه یلزم الحرکة فی الوجود
وهکذا نقول فی بقاء العدم فانا نعلم بالضرورة انه یحصل بمجرد سلب الوجود
فی الزمان الثانی بان یکون الزمان ظرف السلب لا طرفا فی المسلوب حتی لا
یلزم بقاء العدم حال الوجود فی الزمان الاول فان کان ذلک السلب
عین السلب فی الزمان الاول حصل المدعی وان کان غیره فان کان المعدوم
بهذا السلب غیر المعدوم بالسلب الاول یلزم عود المعدوم بعینه وان
کان عینه یلزم الحرکة فی العدم وبالجملة الموجود والمعدوم لا یختلفان
باختلاف الزمان فکذا الوجود والعدم فانهما لا یتعددان الا بتعدد
الموجود والمعدوم لان المؤثر فی الباقی حال البقا الخ فیه اشارة الی
ان فی کلام السائل خلطا لان المستدل اخذ نفس الوجود حال البقا والسائل
اخذ البقا واما الاجوبة الخ قد اشار الیها ههنا حیث قال دلیلنا اقوی
وهذا ظاهر الخ نفی الشرطیة والمشروطیة مطلقا وحصروا العلیة و
المعلولیة فی الواجب ومعلولاته لا یکون بینهما لزوم لا یستلزم کونه تعالی
مختارا فان تخلف الحوادث عنه فی الازل یجوز ان یکون لامتناع ازلیتها ولو
سلم استلزامه فلا نم لزومه ههنا حتی یلزم ههنا عدم حفظ الوضع
والعالمیة عندنا الخ فیه مسامحة والمقصود انه لیس فی الخارج الا العلم قال
فی مقدمة الموقف الثانی من انکر الاحوال منا انکر الصفات المعللة وذهب
الی انه لا معنی لکونه عالما قادرا سوی قیام العلم والقدرة ولقائل
ان یقول الخ کان المراد بالمسبوقیة الحیثیة التی هی منشا لانتزاعها لا نفسها
حتی یلزم توقف الوجود علی العدم بل علی نفسه معاصرة توقف النسبة
علی الطرفین ولا صحتها حتی یقال ان صحة المسبوقیة تجتمع مع عدم المسبوقیة
وح یحصل مقصود المعارض ولا یتوهم ان القدرة الضروری هو استلزام
المسبوقیة للعدم دون توقفها علیه لان من یمنع علاقة الشرطیة بین
المتنافیین یمنع علاقة اللزوم بینهما وکذا لا یتوهم ان عدم الشرطیة شرط

لعدم المشروط فيكون عدم المسبوقية شرطا للعدم فيلزم امتناع العدم على
تقدير المسبوقية لان عدم الشرط ليس شرطا لعدم المشروط والا لا يعدم
المشروط الا عند عدم الشرط ومعلوم ان الامر ليس كذلك ولك ان تقول
في جواب هذه المعارضة ان العدم السابق لا ينافي الوجود بل المنافي له هو
العدم في زمانه هذه الملازمة ممنوعة الخ لا يخفى ان هذا المنع على تقدير
استلزام ازلية الامكان لامكان الازلية كما ذهب اليه قدس سره ساقط فعلى
ذلك التقدير يجاب عن هذه المعارضة بان لنا قضيتين الاولى الممكن القديم
موجود والثانية الممكن القديم مستند الى الفاعل الموجب وامكان الاولى
بحسب الذات لا يستلزم امكان الثانية كذلك فان امكان الملزوم لا يستلزم
امكان اللازم بالذات بل بالقياس الى الملزوم وليس الاولى والثانية بحسب
المفاد واحدا لانه يجوز ان يكون ان يمكن شئ في نفسه ويمتنع تاثير الغير
فيه واستناده اليه كان قبوله الخ فيه انه لو سلم توقف التاثير على
الحدوث فليس ان كل ما يتوقف عليه التاثير فهو شرط الحاجة ولك ان
تقول في جواب هذه المعارضة انه لا يلزم من بطلان كون الحدوث علة
الحاجة مطلقا تحقق علة الحاجة في القديم حتى يلزم منه احتياجه الى
الموثر وان سلم تحقق الحاجة وعلتها فيه فلا نم جواز استناده الى الموثر
لجواز ان يحتاج الشئ في نفسه ويمتنع تاثير الغير فيه لكنه فاعل مختار
الخ فان قلت قد سبق ان المعلول يجب عند تحقق العلة التامة فلا يمكن
تخلف الاثر عن الفاعل المستجمع لشرائط الفاعلية قلنا الارادة صفة من
شانها التخصيص وقد تعلقت في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال فاذا
وجد فيما لا يزال لا يلزم التخلف بل انما يلزم لو وجد في الازل وتفصيل
المقام ان في ربط الحادث بالقديم اربعة اقوال الاول ان الرابط حركات
فلكية واستعدادات عنصرية والثاني انه تعلقات الارادة الواجب و
هذه الحركات والاستعدادات غير متناهية متعاقبة وتلك التعلقات
غير متناهية اعتبارية والثالث انه نفس الارادة فانها صفة من شانها
تخصيص

تخصيص المراد والرابع امتناع الحادث في الازل بناء على ان ازلية الامكان
لا تستلزم امكان الازلية ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق لانه يرد
على الاول ان التسلسل محال مطلقا سواء كان على الاجتماع او على سبيل التعاقب
وعلى الثاني ان الواجب تع يمتنع ان يكون مورد الامور المتجددة وعلى
الثالث ان تعلق الارادة بكلا الطرفين ممكن نظرا الى نفسها اذ لو امتنع تعلقها
باحدهما نظرا الى نفسها لم يتحقق الاختيار فاذا تعلق باحدهما لا بد له من
مرجح اخر هذا وبسط الكلام لا يسعه المقام فلا يلزم الخ فان قلت احتياج
احد الطرفين واستناده وان كان استنادا وجميا يستلزم احتياج الطرف
الاخر وجواز استناده فاذا ثبت احتياج العدم المستمر واستناده لزم
احتياج مقابله الذي هو الوجود المستمر وجواز استناده قلت الكلام
في الاستناد لا في الاحتياج واستناد احد الطرفين الى العلة لا يستلزم
استناد الطرف الاخر اليها لجواز ان يكون استناده اليها ممتنعا ولك
ان تقول العدم المستمر نظرا الى ذات الحادث ضروري فليس له احتياج
واستناد الى الغير وهذا لا ينافي الامكان فانه محوج في اصل الوجود
العدم واستنادهما الخ بل ليس لها استناد الى ذات الاربعة لان المعية
ولوازمها مجعولة بجعل واحد متعلق بالماهية بالذات وبلوازمها بالعرض
كما مر تحقيقه وثانيها الخ اعلم ان القدم الزماني عند جمهور المتكلمين
وجود الشئ في ازمنة وهمية غير متناهية في الجانب الماضي وعند الحكما
كون الشئ غير مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر وهو على ثلاثة انواع
حصول الشئ في الزمان الغير المتناهي على سبيل التدريج بان يكون منطبقا
عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة القطعية الفلكية على تقدير وجودها في
الخارج والثاني كون الشئ في الزمان الغير المتناهي لا على سبيل التدريج
بان يكون كل آن منه ولا ينطبق عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة التوسطية
الفلكية والثالث كون الشئ غير مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر بان
يكون خارجا عن الزمان غير متغير بتغيره ومن هذا القبيل قدم الامور الثابتة

من حيث انها ثابتة اى الوجود الخ وذلك لان الصفات عندهم منفية و
لستا باحوال لكونها عندهم عين الذات وعينيتها ترجع الى نفيها واثبات آثارها
وفيه نظر الخ هذا النظر فى نقد المحصل ولا يخفى انه لفظى وقد اشار الامام
الى دفعه حيث قال لكنا قالوا به معنى فانهم قالوا الخ فان قلت التزام الكفر
كفر لا لزومه وههنا يلزم بلزومه قلت بل يلزم التزامه فانهم اثبتوا
قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذواتا اولا لكانت مادية الخ لا
يخفى فساده فان الحادث يستدعى ان يكون له نوع تعلق بالمادة وهذا لا
ينافى التجرد والهيولى اى المراد بالهيولى الهيولى الاولى وحدوثها من
قبيل حدوث الشيء لا حدوث الشيء عن الشيء فلم يحتج الى هيولى اخرى ف
المراد بالخلاء بعد ممتد فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام
بالحصول فيه والقائلون فرقتان فرقة تزعم انه غير متناه وفرقة تزعم
انه متناه وورائه لا خلاء ولا ملاء لعل القائل بقدمه من زعم انه غير متناه
وبراهين تناهى الابعاد تبطله والدهر قد يطلق على الزمان وقد يطلق
على طرف آخر للوجود غير الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدم زمانى
والمتقدم والمتأخر فى التقدم الزمانى لا يلزم ان يكون فى الزمان فانه عبارة
عن ان لا يجتمع المتقدم والمتأخر فى الواقع وهذا هو المسمى الخ اعلم ان
الحدوث الزمانى عند الحكماء على اربعة انواع الاول حدوث الشيء فى الزمان
على سبيل التدريج بان ينطبق عليه وينقسم بانقسامه وهذا نحو حدوث
الحركة القطعية والثانى حدوث الشيء فى الزمان لا على سبيل التدريج بان
يكون فى كل آن البداية والنهاية ولا تنطبق عليه ولا ينقسم بانقسامه وهذا
نحو حدوث الحركة التوسطية فانها بسيط حاصل فى كل آن غير ان البداية
والنهاية لانها فى الآن الاول وانقضائها فى الآن الآخر والثالث حدوث
الشيء فى الآن وهذا نحو حدوث الصور النوعية والرابع حدوث الشيء فى
الدهر خارج الزمان وهذا نحو حدوث الزمان وما هو متعال عنه قال
الشيخ فى التعليقات العقل يدرك ثلاثة اكوان احدها الكون فى الزمان

وهو

وهو متى الاشيا المتغير والثانى كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا
محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم يمكنه ادراكه لانه
راى كل شيء فى زمان وراى لكل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا
والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر قال
الحكماء الخ ما زاد الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى على ما اورده الشيخ فى الهيات
الشفا حيث قال للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس
والذى يكون للشيء فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات من الذى يكون له عن
غيره فيكون كل معلول له ايسا بعد ليس بعدية بالذات وهكذا قال فى الاشارات
والنجاة والتعليقات وهكذا قال الفارابى فى الفصوص واعترض عليه اولا
بان الممكن فى نفسه ليس بمعدوم كما انه ليس فى نفسه ليسا بموجود ضرورة
احتياجه فى كلا الطرفين وثانيا بان التقدم الذاتى تقدم العلة على المعلول
ولو كان علة للوجود لم يتحقق العلة البسيطة مع انهم صرحوا بتحققها وثالثا
بان العلة التامة يجب ان تتحقق بجميع اجزائها عند وجود المعلول فلو كان
العدم جزءا منها لزم اجتماع النقيضين وتحقيق المقام ان الممكن وجوده
زائد عليه فهو فى حد ذاته ليس بموجود وهذا السلب واجب بالنظر اليها
كما ان الوجود المقابل له ممتنع بالنظر اليها وذلك لا ينافى امكان العدم والوجود
للحد الذات بل يؤكده فهذا السلب فى مرتبة الذات ومقدم على الوجود فى
مرتبة العارض على نحو تقدم الذاتى على العرضى لا على نحو التقدمات المشهورة
فان هذا التقدم فى الذهن وبالنظر الى الذات والتقدمات المشهورة فى
الخارج وبالنظر الى الغير وقد عبر عن هذا السلب فى القرآن العظيم بقوله
عز من قائل كل شيء هالك الا وجهه فان قيل ان اخذ سلب الوجود فى حد
الذات على طريق النفى المقيد فهو غير معقول فان هذه المرتبة مرتبة الذات
والسلب ليس ذاتيا وان اخذ على طريق نفى المقيد فهو ليس فى هذه المرتبة
فلا يكون مقدما على الموجود كيف وهو كالمعدوم المطلق ليس له ثبوت قلنا
هذا السلب ماخوذ على طريق نفى المقيد لكنه لا على ان يكون مفردا بل على ان

يكون في قوة السالبة البسيطة ولا شك ان صدقها في مرتبة الماهية من حيث
هي متقدم على صدق الموجبات التي محمولاتها عرضية كما ان صدق الموجبات
التي محمولاتها ذاتية كذلك فان قلت القضايا لا تختلف في الصدق بالتقدم
والتاخر ضرورة ان السوادق منها متحققة في الواقع من غير تفاوت قلت
تقدم هذا السبب انما هو في اعتبار العقل كتقدم الامكان بمعنى ان العقل
اذا لاحظ هذا السلب والوجود يحكم بتقدمه عليه وكذلك منها على تقدمه
ان صدقه ضروري لا يحتاج الى العلة ولا يترتب عليها وصدق الوجود يمكن
ويحتاج الى العلة ومترتب عليها وتلخيص البحث ان المراد بالسلب ههنا
مصداقه من حيث انه مصداقه اي نفس الماهية من حيث هي ونحو تقومها
ومن البين انها في اعتبار العقل متقدمة على العوارض كلها فعليك بتدقيق
النظر في هذا المقام فانه مما زلت فيه اقدام الاعلام يظهر من هذا الخ
يظهر من تتبع كتبهم واليه يذهب الذهن السليم وكيف ولو كان مرادهم
بالحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالغير مطلقا لما احتاجوا الى اثباته
لان احتياج الممكن الى العلة ضروري لكنه يشكل جدا الخ بل لا يشكل
اصلا لما عرفت لما عرفت ان هذا العدم متقدم على الوجود لا على نحو التقدمات
المشهورة ومتحقق معه فان جعل الخ لا يخفى ان تفسير الحدوث الذاتي
بهذه المسبوقية بعيد نعم الظ من الاقتضا واللااقتضا المذكورين في الاستحقاق
واللااستحقاق فالاولى ان يفسر الحدوث الذاتي بمسبوقية الوجود بالعدم
ثم يثبت هذه المسبوقية بمسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقه على
وجه قررناه فتعرف فهو اي ذلك الخ بل ليس ذلك الا عدمه لان الكلام
في الحدوث الحقيقي دون الاضافي وهو لا يعقل الا بسبق العدم كما يظهر
بالتامل وقد يفسر الخ هذا التفسير اولى من التفسير الاول لان اطلاق
المادة على المحل بمعنى يشمل الموضوع والهيولى والجسم الذي يتعلق به
النفس غير متعارف مع ان الحادث يحتاج الى المادة بواسطة احتياج
امكانه الى المحل ولا شك ان محل امكانه هو الهيولى فقط وبهذا ظهر ان
ماذكره

ماذكره قدس سره في توجيه هذا التفسير ليس على ظاهره لما مر الخ هذا هو
بالنظر الى الظ والا فالمراد بالامكان ههنا هو الامكان الاستعدادي وما
مر هو ادلة وجود الامكان الذاتي وليس ذلك الخ تعريض لذلك بعد
ماذكر ان الامكان موجود قبل وجود الحادث لان هذا الاحتمال يتبادر
الى الفهم فنفى بغيره زيادة اهتمام كالقادر الخ لعله اراد بالقادر
المؤثر مطلقا لا ما يصح منه التاثير والا كان المراد بالقدرة صحة التاثير
وح لا يصح الاضراب من القدرة الى صحتها ولو صح فلا يصح تعليلها بالامكان
فهو اي الخ فان قيل امكان الحادث صفة له فلا يقوم بما يتصل به فان
صفة الشيء لا يكون ان تقوم بما هو مغاير لذلك الشيء وان كان متصلا به
وان سلم فلا نم ان ذلك المتصل هو المادة سواء اريد بها الهيولى او ما
هو اعم منها قلنا المراد بالامكان الامكان الاستعدادي وهو في الحقيقة
وصف لما يتصل بالممكن وانما يوصف به الممكن لتعلقه وانتسابه اليه كما
هو طريق الوصف بحال المتعلق ثم ذلك المتصل الحامل لامكانه المستعد
له يجب ان يكون مادة له مادة اولى فانها قابلة للمتقابلات فتدبر وفي
المباحث المشرقية الخ في هذا النقل بعد حمل المادة في قوله وهو المادة على
الهيولى اشارة الى انه يجوز ان يراد بها المحل على التفصيل المذكور وكان وجه
تخصيص الاعراض بانها عن المادة وتخصيص الصور بانها في المادة مع
ان كلا منهما معلول لها وحال فيها ان الموضوع من حيث هو موضوع محل
مقوم للحال والمادة من حيث هي مادة محل متقوم بالحال بخلاف
الامكان الاستعدادي الخ قد اختلف فيه فقيل انه نفس التهيؤ نحو الكمال
فكان امرا اعتباريا وقيل انه كيفية اربعة من الكيفيات الاربعة فكان
موجودا في الخارج وقيل انه نفس الكيفية المزاجية اذا اعتبرت هي في نفسها
كانت كيفية مزاجية فاذا نسبت الى الصورة الانسانية مثلا كانت امكانا
استعداديا وهذا القول ظ البطلان لتحقق الامكان الاستعدادي فيما لا
مزاج له كالبسائط فالحق احد القولين الاولين لكن وقوع الحركة في الاستعداد

وقبوله للشدة والضعف يدل على انه كيفية موجودة في الخارج ولا يظن
انه اذا كان امرا اعتباريا لا يستدعي محلا موجودا في الخارج لان الاتصاف
الخارجي يستدعي وجود الموصوف في الخارج فتامل فكان دائم الوجود
هذا ان لم يكن ذلك ~~الشرط القديم~~ كان ازلية الامكان مستلزما لامكان
الازلية دام الممكن الخ هذا ان لم يكن ذلك الشرط القديم تعلق ارادته تعالى
بوجود الممكن فيما لا يزال وذلك لان ذلك المجموع يجب ان يحدث بجميع اجز
اجزائه في زمان حدوث المعلول فان كل حادث مع ما تقدم عليه علة تامة
للحادث اللاحق فلو لم يكن حدوث كل واحد في زمان حدوث الآخر يلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة ويجب ان يزول بجميع اجزائه عند زوال
المعلول فان زواله يستلزم زوالها بالكلية فلو زال المعلول ولم يزل المجموع
بالكلية يلزم زوال المعلول مع بقاء العلة التامة هذا وما ذكر في ابطال
ذلك المجموع يرد عليه ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية لحدوث
هذا المجموع لا يتوقف على شرط حادث وان ذلك الحادث يكون داخلا في
المجموع لو كان الحادث المفروض اولا متوقفا عليه لكنه لا يتوقف عليه بل على
كل واحد منه وان ذلك الحادث يمكن ان يكون جزئه وكونه شرطا له وتوقفا
عليه بالذات لا يستدعي ان يكون خارجا عنه فالاولى حوالة بطلانه على
ما سياتي من براهين ابطال التسلسل والاكتفاء بها كان اختصاصه الخ فيه
ان المخصوص هو نفس مجموع الحوادث فالعلة نها علة موجبة للحادث
المفروض اولا والانسب ان يقال هذه السلسلة المتعاقبة الرابطة بين
الحادث والقديم ينبغي ان تكون في نفسها ثابتة ومتجددة باعتبارين حتى
تستند الى القديم باعتبار الثبات ويستند اليها الحوادث باعتبار التجدد وما
هو مبدء للحوادث وكان في نفسه ثابتا ومتجددا ليس الا الحركات الفلكية
الحاملة للزمان وقد تقرر في موضعه انها ارادية وضعية فكل وضع معد
للمعلول ومقرب له الى الوجود فيحصل بكل وضع استعداد في مادة الحادث
وتفصيل ذلك ان ههنا ثلاث حركات مستمرة يعرض في كل جزء منها اجزاء
جزئية

جزئية الاول حركة النفس الفلكية في الارادة والثانية حركة جرم الفلكي
في الوضع والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعداد فان اعتبر الحركات
الثلاث بكليتها فالاولى سبب لوجود الثانية والثالثة سبب لبقاء الاولى
كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث الفعل والعقل بالفعل شرط لبقاء
العقل المستفاد والثانية سبب لوجود الثالثة ولبقائها من غير عكس
وان قيس اجزاء حركة اخرى ففي الاولى والثانية الارادة الجزئية سبب
للوضع الجزئي وهو سبب لارادة اخرى والثالثة كل وضع سبب لاستعداد
من غير عكس فتجدد الارادات بتجدد الاوضاع وتجددت الاوضاع بتجدد
الارادات وتجدد الاستعدادات بتجدد الاوضاع من غير عكس وان قيس
اجزاء حركة الى اجزاء هذه الحركة فكل سابق بحسب وجوده وعدمه
اللاحق سبب لوجود اللاحق ومما ينبغي ان يعلم ان العلة المعدة في
الحقيقة هي الاوضاع واما الاستعدادات فنسبة الاعداد اليها بالعرض
لا بالذات ولا يكون بين كل استعداد وبين المعلول استعدادات غير
متناهية وهذا مع انه لا يمكن فرضه لا يستلزم ان لا يتحقق المعلول
وربما يسئل ههنا عن سبب اختلاف الاستعدادات وبعد القول الفصل
ان اختلاف الاستعدادات الجزئية لاختلاف الاستعدادات السابقة
واختلاف الاستعدادات الكلية لاختلاف المواد وبهذا يظهر لك ان
الاستعداد الكلي غير مجعول والاستعداد الجزئي مجعول فتامل وهذا
الاستدلال الخ يعني ان هذا الاستدلال مبني على نفي الاختيار بالمعنى
الذي ذهب اليه الاشاعرة اي صحة الفعل بالنظر الى الذات والخارج ووقوع
تجدد الارادة من غير مرجح لانه المبدء اذا كان فاعلا مختارا بهذا المعنى يصح ان
يقال ان ارادته تعلقت في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال من غير مرجح فلا
يلزم قدم الممكن ولا تسلسل في الحوادث واورد عليه انه ح يلزم تحقق الوجود
اللايزالي في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانت خبير
بان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللايزالي

منه لابد

في الازل مما لا يمكن فرضه فضلا عن كونه ممكنا [crossed out]
لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن فيما لا يزال دون الازل من
مرجح لاستواء التعلقين نظرا الى الذات والارادة فالترجيح بلا مرجح في
احد الوجوديين يستلزم الترجيح بلا مرجح في احد التعلقين والقول
بان الارادة صفة من شانها التخصيص لا يجدي نفعا لاستواء التخصيص
بالنظر اليهما اللهم الا ان يقال تعلق الارادة لا يحتاج الى المرجح لانه قديم
مستند الى الواجب فليتامل   ربما يقضوا عن هذا الخ المعتبر في العارض
بالذات نفي الواسطة في العروض وربما يعتبر فيه نفي الواسطة في
الثبوت وهو اخص من الاول ومن هذا القبيل كون القبلية والبعدية
عارضين للزمان بالذات والمعتبر في العارض بالعرض تحقق الواسطة في
العروض وربما يعتبر فيه تحقق الواسطة في الثبوت وهو مباينا للاول
وكون القبلية والبعدية عارضين لغير الزمان بالعرض يحتمل الواسطتين
وحاصل التنوير ان السوال جلم سل طلب البرهان اللمي والدليل الاني
فانجاه هذا السوال مطلقا في غير الزمان وانقطاعه مطلقا في الزمان ايدل
على تحقق احدى الواسطتين في غير الزمان وانتفائهما معا في الزمان
والتحقيق انه ان اريد بالقبلية والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد في
الحصول الزماني فهما ليسا عارضين للزمان فانهما عين اجزائه المفروضة
اي مصداق حملهما عليها انفسهما بل هما عارضان للحركة بالذات وبغير
الواسطة في العروض وبغيرها بالعرض وبالواسطة في العروض فان
حصول غيرها ليس حصولا زمانيا قال الشيخ في الشفا معنى الجسم في الزمان
انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات
وانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء مطابق
المتقدم وجزء يطابق المتاخر منه وان اريد بالقبلية والبعدية عدم
اجتماع القبل والبعد في الحصول الواقعي فهما لا يعرضان الا العدم الحادث
ووجوده بحسب الواقع اذ بين الحوادث في ذلك الحصول ليس تقدم ولا تاخر
فتامل

فتامل لعله يحتاج الى لطف القريحة   والتقدم ليس الخ لا يخفى ان كون التقدم
غير الوجود والعدم مما لا يحتاج الى البيان سيما اذا كان وجوديا ولك ان
تقرر هذا الوجه بانه لا بد ههنا من تقدم بالذات في الواقع وهو ليس وجود
الحادث ولا عدمه لان وجوده متاخر عن عدمه والعدم قبل الوجود مماثل
للعدم بعده فاذن هو امر آخر وهو الزمان   فلا يقتضي الخ فلا يثبت المدعى
وهو كون الحادث مسبوقا بالمدة الموجودة في الخارج اذ لا خلاف في انه
مسبوق بمطلق المدة فان المتكلمين ذهبوا الى ان الزمان امتداد موهوم
غير متناه وان العالم مخلوق في جزء منه كما ان المكان اي الخلاء عندهم امر وهمي
غير متناه   موجود في بعضه كيف وسبق المدة مطلقا كانه معتبر
في مفهوم الحادث لكن لا يخفى ان المراد بالوجود الخارجي ههنا هو الوجود
في نفس الامر مطلقا فان كثيرا ما يطلق الخارج عليها فالمدعى ههنا كون
الحادث مسبوقا بالمدة الموجودة في نفس الامر مطلقا سواء كانت نفسها
موجودة في الخارج او منشأ انتزاعها او رسمها الذي هو الآن السيال
ولا شك ان الدليل المذكور يدل عليه فان التقدم من الاوصاف الموجودة
في نفس الامر فيكون موصوفه موجودا فيها بالضرورة فالاولى في الجواب
ان يقال ان اريد بالتقدم عدم الاجتماع في الحصول الزماني فهو مختص
بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية ولا يشتمل الحوادث مطلقا وان
اريد عدم الاجتماع في الحصول الواقعي فهو عارض لعدم الحادث فقط كما
مرت الاشارة اليه فالمقدمة القائلة بالمعروض بالذات المتقدم هو الزمان
ممنوعة وكذا ما ذكر من تماثل العدمين ولو سلم فلكل منهما خصوصية و
قد ذهب كثير من المحققين الى ان العدم اللاحق عبارة عن الغيبوبة الزمانية
وليس عدما في الحقيقة فتدبر لعله يحتاج الى الفطرة القويمة   لكنه لا يلزم
الخ وانت تعلم ان الاتصاف بالقبلية والبعدية بحسب نفس الامر فيكون
ما هو متصف بهما موجودا فيها ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم
ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فيلزم منه وجود الزمان في نفس الامر

وهو المقصود هٰهنا كما عرفت ولا استحالة في عروض احد المتقابلين
الخواص مقابل وحدة العشرة الواحدة كثرة العشرات الكثيرة لا رر
الكثرة التي هي نفس العشرة فلا يلزم اجتماع المتقابلين والتفصيل
ان في العشرة الواحدة ثلاث وحدات كل منها لا يجتمع مع مقابله في محل
واحد الاولى الوحدة التي هي جزء العشرة وتقابلها طبعا الكثرة منها
حيث هي والثانية الوحدة التي هي كالجزء الصوري للعشرة وتقابلها
الكثرة التي هي نفس العشرة والثالثة الوحدة التي هي عارضة للعشرة
الواحدة وتقابلها الكثرة التي هي للعشرات الكثيرة وهكذا في معروض
العشرة وحدات ثلاث لكن الثانية والثالثة فيه بالعرض لا بالذات
فتامل جدا قلت المراد الذي يدل على الاول ان الكلام في العشرة من
حيث هي انها عشرة ولا شك انها كثيرة من حيث هي ولا يمكن ان يلاحظها
بدون الكثرة وعلى الثاني ان حيثيتي الاجمال والتفصيل ترجعان الى
حيثيتي الوحدة والكثرة فلا يمكن ان يكون ذات الكثير بها تين الحيثيتين
معروضة لهما وعلى الثالث ان المساوقة بين الوجود والوحدة هي رر
بحسب الاتصاف بالذات لا بالعرض والا يكون بين الوجود والكثرة مساوقة
فان كل موجود لا يخلو عن كثرة بالعرض كالكثرة بالموضوع والمحمول فالاولى
ان يقال الكلام في العروض الواحد وعروض الوجود للكثير عروض كثير
كعروض الواحدة له فان كلا منهما يعرضه المعروض بعروض كثير ضرورة
ان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير المحض بعروض واحد والوجود
والوحدة يعرضان للكثرة لا من حيث انها كثرة محضة بل من حيث انها
واحد فتدبر ويبطله الخ انت خبير بان الوحدة الشخصية هي عدم
الانقسام الى الجزئيات والكثرة الشخصية هي تقابلها فلا يتصور وقال
الوحدة الشخصية مع بقاء الوجود الشخصي والا يلزم صيرورة الكل
جزئيا على تقدير وجود فرد آخر منها الوحدة الشخصية نعم يتصور زوال
الوحدة الاتصالية التي هي عدم الانقسام الى الاجزاء مع بقاء الوجود
الشخصي

الشخصي لكن المقصود اثبات المغايرة بين الوحدة الشخصية والوجود
الشخصي والحق انه ان اريد المغايرة بحسب المفهوم فهي بديهية اولية
لا تحتاج الى البيان والتنبيه وان اريد ان هٰهنا حيثيتين احداهما مبدء
الآثار والاخرى منشأ عدم الانقسام فاثباته اصعب من خرط القتاد و
قال المعلم الثاني في تعليقاته هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه
وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد واما جوهره الخ تلخيص رر
المقام ان الخلاف بين المشائين والاشراقيين هو في ان زوال الوحدة
الاتصالية هل يستلزم زوال الوحدة الشخصية والوجود الشخصي ام لا
مع اتفاقهما على ان الجسم بالتفريق ترتفع وحدته الاتصالية ولا يرتفع
نفسه بالكلية بحيث لا يبقى عنه شيء فمن ذهب الى الاستلزام اثبت الهيولى
حتى لا يلزم الانعدام بالكلية ومن ذهب الى عدم الاستلزام لم يثبتها
اذ على هذا التقدير لا يلزم ذلك ونحن نقول قوام الجسم في حالتي ه
الانفصال والاتصال ليس على نحو واحد فان الاجزاء المقدارية حال
الانفصال موجودات متعددة بوجودات متعددة وحال الاتصال
موجود واحد بوجود واحد والا كانت في الجسم انقسامات غير متناهية
بالفعل ومن البين ان اختلاف القوام يستدعي اختلاف الحقيقة والوجود
كيف والاتحاد بين ذات واحدة وذوات متعددة وبين وجود واحد و
وجودات كثيرة مما لا يتصور وهذا الدليل الخ قد عرفت انه لا يدل
على ذلك ويدل الخ الظاهر ان الكلام في الوحدة الشخصية وهذا لا يجري
فيها فان الامور الكلية لا يتصف بها فالكثيرة الخ فان قلت الوجود
لا يصدق على الكثير من حيث هو كثير الا بالصدق الكثير ضرورة انه
موجودات كثيرة بوجودات كثيرة ولا شك ان الوحدة ايضا تصدق عليه
كذلك ه قلت المقصود ان حيثية الكثرة تنافي حيثية الوحدة ولا تنافي
حيثية الوجود فالوحدة تغاير الوجود فانه لا يجوز ان يكون حيثية واحدة
منافية وغير منافية لحيثية اخرى باعتبارين مختلفين والا لا يكون

حيثية وحدة لانها الخ فيه نظر اذ قد مر ان الوحدة عارضة لذات
الكثير مع ملاحظة الكثرة فاذا اخذت الذات مع الوحدة لا تكون آبية عن
الكثرة كما انها اذا اخذت مع الكثرة لا تكون آبية عن الوحدة ويمكن الاعتذار
عنه بان المقصود فيما مر الوحدة بالنظر الى الماهية الكثيرة والمقصود ههنا
الوحدة والكثرة بالنظر الى الماهية من حيث هي واما الجواب بان المقصود
ههنا المنافاة بين الوحدة والكثرة بمعنى ان جهة عروض احدهما ليست
بعينها جهة عروض الآخر بان يكون ما هو قيد العرض في احدهما هو بعينه
قيد العروض في الآخر وهذا لا ينافي ان يكون كل منهما قيد العروض الآخر
فتعسف لان الماهية من حيث هي تقبل كلا من الوحدة والكثرة مع قطع
النظر عن امر آخر على ما مر في بحث الوجود مع انه يستلزم جواز ترتب
الوحدات والكثرات الى غير النهاية والحق ان عروض الوحدة لذات الكثير
مع ملاحظة الكثرة يرجع الى عروضها لنفس الكثرة فانه اذا جمع الخ وانت
تعلم انه في حال الجمع والوجود واحد وفي حال التفريق وجودات كثيرة والتغاير
بين الوجود الواحد والوجودات الكثيرة لا ستره فيه لانهما الخ ان اراد
مفهوم الوحدة والكثرة فالامر كذلك وان اراد مبدئهما ففيه نظر فان
النفس الخ اورد عليه انه ترتسم في النفس كليات كثيرة وفي الخيال جزئيات
كل منها واحد فالكليات المرتسمة في النفس والجزئيات المرتسمة في الخيال
في عروض الوحدة والكثرة سيان فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض
لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وانه يلزم من
ذلك ان لا يكون الكثرة مدركة للعقل والوحدة مدركة الخيال مع اعرفية
الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال تستدعي ان يكون كل منهما مدركة
لكل منهما وايضا يرد عليه ان ارتسام الكليات في العقل والجزئيات في الخيال
لا يستلزم اعرفية الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال فان ادراك
المعروض لا يستلزم ادراك العارض وتحقيق المقام ان الصور الكلية ترتسم
في النفس من حيث انها واحدة وغير منقسمة والصور الجزئية ترتسم في
الآلات

من حيث انها كثيرة ومنقسمة كما يشهد به الوجدان السليم كيف ولو لم يكن
كذلك لزم انقسام النفس وعدم انقسام الآلات الا ترى انه لا يمكن تخيل
الاطراف كالسطح والخط والنقطة الا مع عروضها ولواحقها المادية
فالنفس بذاتها لا تدرك شيئا الا مع الوحدة وان كان ذلك الشيء كثرة
كلية وبالآلة لا تدرك شيئا الا مع الكثرة وان كان ذلك الشيء وحدة
جزئية ولا شك ان مراتب الظهور تختلف باختلاف تكرار الادراك و
الانتزاع وتكررهما يحصل بكثرة ادراك المنتزع عنه فاذا اعتبرت النفس
بذاتها كان الوحدة اعرف من الكثرة واذا اعتبرت مع الآلة كان الامر بالعكس
السر فيه ان كنه البسائط العقلية والخيالية من الانتزاعات هو بعينه
ما حصل منها في الحس العقل والخيال كما ان كنه البسائط المحسوسة من
الموجودات هو بعينه ما حصل منها في الحس وبهذا ظهر ان الوحدة المطلقة
والكثرة الجزئية متساويان في المعرفة فلا يمكن تعريف احدهما بالآخر
الا على سبيل التنبيه وان الوحدة المطلقة اعرف من الكثرة المطلقة فيمكن
تعريفها بها تعريفا حقيقيا قال الشيخ في الهيات الشفا يشبه ان يكون
الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها
اولا والوحدة نعقلها من غير مبدء لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد
خيالي ثم يكون تعريفنا للكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ الوحدة
متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة
تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي الى معقول عندنا لا نتصوره
حاضرا في الذهن فاثبت الحكماء الخ فيه كانهم ارادوا بوجودهما في الخارج
وجودهما في نفس الامر اذ كثيرا ما يطلق الخارج عليها او لعلهم ارادوا بهما مبدئهما
وقد نقل ناقد المحصل عن فيثاغورس وتابعيه ان الوحدة تنقسم الى وحدة
بالذات غير مستفادة من الغير وهي التي لا تقابلها الكثرة وهي المبدء الاول
والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدء الكثرة وليست بداخلة فيها بل
تقابلها الكثرة ثم يتالف منها الاعداد وهي مبادي الموجودات وانما اختلف

الموجودات فى طبائعها لاختلاف الاعداد بخواصها لا متناعه لاحاجة
الى ذلك فان الوصف العينى يستدعى وحدة الموصوف كما يستدعى وجوده
على ما يشهد به الفطرة السليمة ومعنى ذلك الخ فيه اشارة الى وجه
آخر لعدم التقابل الذاتى بين الوحدة والكثرة وهو انه يجب فى التقابل ان يمكن
فرض كل من المتقابلين فى موضوع واحد وان امتنع المفروض وفى مبحثنا
هذا استحال فرض ثبوت الكثرة للواحد مثلا فانه من قبيل فرض كون الجزء
كلا فان قلت موضوع الوحدة والكثرة للواحد الماهية من حيث هى ولا شك
انه يمكن فرض ثبوت كل من الوحدة والكثرة قلت المعتبر فى امكان فرض تعاقب
المتقابلين على الموضوع امكان الفرض فى مرتبة تشخص الموضوع ولا شك
انه فيما نحن فيه غير ممكن ولك ان تقول لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة
ولا بين مبدئيهما اما الاول فلان الكثرة عبارة عن الوحدات المحضة ولا تقابل
بين وحدة ووحدة فكذا بين الوحدات المحضة والوحدة واما الثانى فلانه
لو كان بين مبدئيهما تقابل لما ترتب على احدهما ما يترتب على الآخر لكنه يترتب
على مبدء الكثرة ما يترتب على مبدء الوحدة فان الوحدة معتبرة فى الكثرة
وجوبا الخ ولذلك لنفى التضاد ولا حاجة اليه لان الضدين متنافيين
بحسب الطبيعة من حيث هى اذا كانت طبيعة الكثرة محتاجة الى طبيعة
الوحدة لم يكن بينهما منافاة كذلك مع ان عدم اعتبار التقدم فى التضاد
المطلق لا ينافى تحققه على سبيل الوجوب فى التضاد المخصوص ويمكن ان
يجعل ذلك على نفى تقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ايض
لان احدهما الخ والا يلزم تركب العدم من الوجود او تركب الوجود من العدم
لان احد الضدين الخ يمكن التنبيه عليه بان التضاد بين الجزء والكل اما
باعتبار جميع الاجزاء او بعضها وعلى الاول يلزم التضاد بين الشئ و
نفسه وعلى الثانى يكون التضاد فى الحقيقة بين الاجزاء واما دلالته
الخ وذلك لان معية المتضايفين معتبرة فى التضايف وهى لا تنافى التقوم
الا لاستلزامه التقدم بل بينهما مقابلة الخ التقابل بالعرض بين
الوحدة

الوحدة والكثرة ليس من حيث ان الكثرة كثرة بل من حيث ان لها وحدة
ما فانها من حيث هى وحدات محضة وليس لها ثبوت وحقيقة غير ثبوت
الوحدات وحقائقها فلا يمكن ان يعرض لها من حيث هى الاضافة الواحدة كالمكيلية
كالمكيلية والكلية ضرورة ان العارض الواحد من حيث عروضه ووحدته
يستدعى ان يكون للمعروض نحو من الثبوت والوحدة وان المكيلية والكلية
يقتضيان ان يكون للكل وللمكيل حقيقة وحدانية ثم المكيالية والمكيلية
والجزئية والكلية هى اولا وبالذات للوحدة والكثرة وثانيا وبالعرض
للواحد والكثير ومن البين ان الانقسام عرض اولى للكم الا ترى انه لو
عريت الماهية عن الوحدة والكثرة لم تبق الا نفسها من حيث هى قال
الشيخ فى الشفا الاشيا يعرض بسبب الوحدة التى يوجد لها ان يكون
مكايل لكنا واحد كل من ومكيا له من جنسه والواحد فى الاطوال طول
وفى العرض عرض وفى الجسمانيات جسم وفى الاتى منه تى ما ن وفى الحركة حركة
وفى الاوزان وزن وفى الالفاظ لفظ وفى الحروف حرف ولا يذهب
الخ لعل المص قصد تعريف الوحدة والكثرة الشخصيين واراد بالامور المتشاركة
فى الحقيقة اعم من ان تكون متشاركة فى الحقيقة من حيث هى كافراد
الانسان او من حيث انها اقسام للحيوان مثلا كالانسان والفرس والحمار
نعم الاولى ان يقال الوحدة بكون الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث
ينقسم حتى يشمل جميع انواع الوحدة والكثرة ان يجعلا الخ الظاهر ان
ها تين الحيثيتين مبدءان للوحدة والكثرة ومنشآن لانتزاعهما اذ ليس فى
الخارج الا الشئ الغير المنقسم والشئ المنقسم ثم العقل بضرب من
التحليل ينتزع عن الشئ الغير المنقسم الوحدة المصدرية ويعبر عنها
بكونه غير منقسم ويصف بها ذلك الشئ فقط وينتزع عن الشئ المنقسم
الكثرة المصدرية ويعبر عنها بكونه منقسما ويصف بها تارة ذلك الشئ
وتارة اجزائه او جزئياته فتعرف وقد نقل عنه الخ هذا يتم لو كانت للوحدة
والكثرة افرادا متخالفة بالماهية وقد عرفت انهما مصدريان انتزاعيان

فكانت افرادهما حصصها   لانا نقول الخ كانه اراد ببطلان الوحدات بطلانات
بنا على ان رفع المتعدد متعدد ولما كانت الكثرة محض وحدات من غير اعتبار
الجزء الصوري كان بطلانها نفس بطلاناتها وانت خبير بان التقابل بين
الوحدة والكثرة انما هو باعتبار اخذ الكثرة حقيقة واحدة على ما مر مع ان
المراد من الوحدات المقومة للكثرة كل وحدة وحدة فانه مقوم للكثرة ولا
شك ان بطلانه مغاير لبطلانها ضرورة استلزام تغاير المبطلات تغاير
اعدامها وقد نبه الشيخ فى الهيات الشفا على ذلك حيث قال الوحدة اذا
ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل انما تبطل اولا الوحدات
التى للكثرة فيلزم ان لا تكون الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة
على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة والبرودة فان الوحدة لا
تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدات يعرض لها سبب يبطل بان يحدث
عنه وبعده الوحدة وذلك ببطلان سطوح   نعم بقى ههنا بحث لانك
انت تعلم ان موضوع الوحدة والكثرة حقيقة الجسمية من حيث هى لا
الجسم الواحد والاجسام الكثيرة لان موضوعهما يجب ان يكون فى نفسه
لا واحدا ولا كثيرا والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فالاولى ان يقال ان
موضوع الضدين يكون باقيا عند حدوث احدهما وزوال الاخر وموضوع
الوحدة والكثرة ليس كذلك فان هوية الجسم تنعدم عند حدوث
احدهما وزوال الاخرى وانعدام الهوية هو بعينه انعدام الحقيقة من
حيث هى او ان موضوع الضدين يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة
والكثرة ليس كذلك فان موضوعهما حقيقة الجسمية من حيث هى وهذا
معنى ما قال الشيخ فى الشفا ان شرط المتضادين ان يكون للاثنين منهما
بالعدد موضوع واحد وليس بوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد
بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا
بالعدد لا يقال موضوع الوحدة الاتصالية والكثرة التى تقابلها هو الهيولى
لا الحقيقة الجسمية من حيث هى لانا نقول لا تقوم صفة الشئ بما هو
مغاير

مغاير لذلك الشئ فالهيولى فى الحقيقة ليست موضوعة لوحدة الجسم و
كثرته بل هى بالذات موضوعة لوحدة مبهمة متشبهة بوحدة الكليات
وبالعرض للوحدة الاتصالية والكثرة التى تقابلها   ملتئمة من
الوحدات الخ الكثرة من حيث انها كثرة ليست ملتئمة من الوحدات وليست
نفس العدد بل هى وحدات محضة من غير عروض وحدة لها والعدد
وحدات باعتبار عروضها لها والتفصيل على ما يظهر بالتامل الصادق
ان الكثرة قد تعتبر من حيث هى من غير اعتبار وحدة معها وقد توخذ
معها وحدة ما وحينئذ اما ان لا يعتبر عدة وحداتها او تعتبر فالكثرة
بالاعتبار الثالث هى العدد ولها انواع مختلفة وبالاعتبار الثانى
حقيقة نوعية ولها افراد شخصية وبالاعتبار الاول ليست لها
حقيقة محصلة غير حقائق الوحدات والتقابل بالعرض انما هو بين الوحدة
والكثرة بالاعتبار الثانى والثالث واما بالاعتبار الاول فليس بينهما
تقابل لا بالذات ولا بالعرض فتامل ولا تغفل   لكنها متغايرة اشار الى
ان الوحدات من حيث انها عدة مخصوصة وبمنزلة الصورى للعدد مع
قطع النظر عن ذلك بمنزلة الجزء المادى وليس فيه سوى الوحدات جزء
آخر حتى يكون ذلك الجزء جزءا صوريا والوحدات اجزاء مادية فان
حقيقته تتقوم بمجرد العدة المخصوصة فلو كان له جزء آخر لزم استغناء
الشئ عما هو ذاتى له ويؤيد ذلك ما ذكروه فى رسم الكم المنفصل بانه
يحصل بمجرد الوحدات وبهذا ظهر انه لا حاجة ههنا الى حديث اختلاف
مع انه لا يدل على اختلاف الاعداد المشتركة فيها فان قلت العدد ليس
مجرد الوحدات لان العدد محمول على المعدود بحمل مواطاة والوحدات
محمولة عليه اشتقاقا قلنا العدد آحاد ووحدات هى نفسها والاحاد
محمولة على المعدود مواطاة فان قلت الوحدة المطلقة من حيث هى جزء
للعدد وهى لا يمكن ان تتعدد اذ لا يتصور التعدد فى الماهية المطلقة
قلت الماهية المطلقة قد تلاحظ من حيث هى بان يلاحظ اصل الماهية

مع قطع النظر عن الغير وقد تلاحظ من حيث انها مطلقة بان يلاحظ
معها الاطلاق والوحدة من حيث هي جزء العدد على الوجه الاول وما
يمتنع تعدده هو الوجه الثاني فتامل لا الاعداد الخ قال بعض
المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا
سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنه فلا اذ العدد ح محض الوحدات
بلا انضمام امر فدخول الوحدات فيه بعينه دخول الاعداد فيه وانت
خبير بان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وحدات من
حيث انها مقارنة للهيئة الوحدانية لا الوحدات المحضة كما يشهد به
البديهة كيف والعدد حقيقة محصلة ولها لوازم مخصة ومحض الوحدات
ليس كذلك وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة
على الهيئة الصورية ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات
من غير ان تكون هذه الهيئة داخلة فيها او عارضة لها وكل وحدة
وحدة فالوحدات على الوجه الاول عدد على تقدير اشتماله على الجزء
الصوري والوحدات على الوجه الثاني عدد على تقدير عدم اشتماله عليه
والوحدات على الوجه الثالث كثرة محضة وليست بعدد على كلا التقديرين
وكل وحدة وحدة وحدة وحدة محضة وليس كثرة ولا عددا ولا
شك ان دخول الوحدات المحضة اي دخولاتها في العدد لا يستلزم
دخول الوحدات المجتمعة فيه كما يشهد به الضرورة كيف ويلزم ح
دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع
وتركب الثلاثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ على ذلك التقدير
يكون المجموعات الثلاث الحاصلة من الوحدات الثلاث جزء وكذا
المجموعات الثلاث الاخر الحاصلة من هذه المجموعات وهكذا قال
بهمنيار في التحصيل وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة او جملة
لا وحدة لها حتى يقال انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع هو
واحد وله من الخواص ما ليس لغيره ولا يتوهم ان الهيئة الوحدانية
لا يمكن

١٧١

لا يمكن ان تعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض هو
تعدد العارض لان عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في
نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها
هذه الهيئة على قياس سائر العوارض الانتزاعية وبهذا التحقيق
يظهر ان ما قال هذا المحقق في اثبات ان كل غير متناه مترتب بان
مجموع الامور الغير المتناهية يتوقف على نفسه اذا اسقط عنه واحد
ثم هذا المجموع يتوقف على نفسه اذا اسقط منه واحد اخر وهكذا لا
يتم لان المعدود لا يتصف بالجزئية الا بواسطة العدد وقد عرفت
انه ليس بجزء على كلا التقديرين فالاولى ان يقال ان التطبيق وغيره
من الادلة تجري في اللوازم والملزومات كما تجري في العلل والمعلولات
ولا شك ان العدد الذي هو الفوق مستلزم للعدد الذي تحته فالمجموع
الاول يستلزم الثاني وهو يستلزم الثالث وهو يستلزم الرابع وهكذا
وكذا لا يتم الدليل الذي اخترعه بعض الفضلاء على اشتمال العدد على
الجزء الصوري بانه لو لم يكن له جزء صوري لصدق عليه الوحدة
اذ كل كلي يصدق على كثير من افراده كما يصدق على واحد منها وما
يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد اذ الوحدة ليست من
المقولات ومما لا يصدق عليه المقولة على ما صرح به الشيخ وغيره و
ذلك لان الكثير الذي يصدق عليه الكلي هو الآحاد المحضة لا ما
هو مركب منها وكذا لا يتم ما ذهب اليه بعض المتاخرين من ان عدم
المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما عدم احد الاجزاء
بعينه او لا بعينه فهو لازم الموقوف عليه وذلك لان العلة التامة
هي مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها لا بمعنى المركب منها المغاير
لها والا يكون من جملة العلل الناقصة ويكون للمعلول عليها توقفا
آخر وراء التوقفات على الآحاد وذلك ظاهر البطلان فعدم العلة
ليس الا عدمات العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجوداتها

فلو توقف عدم المعلول على عدم العلة التامة دون عدم واحد منها
يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها عدماتها فتامل   لزم الترجيح
بلا مرجح لا يخفى ان تقوم حقيقة الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى هـ
المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف والنسبة هـ
بينهما نسبة الضرورة ثم في هذا الشق ايضا يلزم استغناء الشيء عما
هو ذاتي له فانه اذا جاز تقوم العشرة من بعض الاعداد دون بعض
كان كل منها مستغنيا عنه وفي الشق ايضا يلزم تكرر حقيقة الشيء
من حيث هي وكان المراد بلا اولوية تركب العدد من بعض الاعداد
دون بعض لا لاولوية عند العقل ويلزم ترجح بلا مرجح والاستغناء
عن الذاتي لزومها كذلك فتلخيص الدليل انه على تقدير تركب العدد
من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتي نسبة بالامكان
لا بالضرورة ولك ان تقول لا اختلاف في نحو تركب الاعداد كما
يشهد به الفهم السليم وعلى تقدير تركب العدد يلزم تركب الاثنين
من الوحدتين وتركب الثلاث من الوحدة والاثنين وتركب ما
فوقهما من العددين او الاعداد وايضا على هذا التقدير يلزم ان يترتب
على العشرة مثلا لوازم الاعداد التي تحتها فان لازم الجزء لازم للكل
والحق ان المدعى بديهي الا ترى ان الاربعة ليست اربعة الا بان
اجزائها الاولية اربعة فافهم   نعم للقائل ان يقول امكان التركيب
من بعض الاعداد يستلزم عند العقل امكان التركب من بعض آخر منها
فيلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير وقوع التركب من بعض دون بعض
واما امكان التركب من الوحدات فلا يستلزم عند العقل امكان التركب
من الاعداد حتى يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير وقوع التركيب من
الوحدات   لا يفيد ترجيحا لان الاعداد ليست محض الوحدات   وهذا
بالحقيقة الخ لانه لا يظهر كون الوحدات كافية في تحصيل العشرة الا بان   تحصيل
يتصور حقيقتها مع الغفلة عن الاعداد   او ينقسم الخ وليعلم ان ذات
الانقسام

الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص ولا يخفى انه معنى الكثرة
بالشخص لا معنى الوحدة لا بالشخص والحق ان الوحدة لا بالشخص
وحدة مبهمة ثابتة للماهية من حيث هي والكثرة بالشخص كثرة معينة
ثابتة لها من حيث انطباقها على الافراد والوحدة بالشخص وحدة
معينة ثابتة لها من حيث التشخص فالوحدة لا بالشخص هي عدم
الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي والكثرة بالشخص هي الانقسام
في مرتبة الانطباق والوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة
التشخص وسياتي لذلك مزيد تحقيق   كثير له جهة الخ اي هو كثير
من حيث الانطباق على الافراد وواحد من حيث هو هو هذا على تقدير
عدم اخذه مع الوحدة والكثرة اما على تقدير اخذه معهما فالواحد كثير
بالعرض لا بالذات والكثير واحد بالعرض لا بالذات كما ستطلع عليه
ان لم يكن الخ اي ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة
والا فالتغاير بين العارض والمعروض ولو بالاعتبار ضروري   فالوحدة
الشخصية اي المشخصة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام والوحدة المطلقة ليست وحدة بالشخص   فاما ان
ينقسم الخ هذا يوهم ان الاتصال انقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة
وحدة بالاتصال والانقسام الى الاجزاء المقدارية المختلفة وحدة بالاجتماع
والحق ان الوحدة بالاتصال هي عدم الانقسام الى الاجزاء المقدارية
المتشابهة التي هي ليست موجودة بالفعل والكثرة التي تقابلها هي
الانقسام الى هذه الاجزاء والوحدة بالاجتماع هي عدم الانقسام الى
الاجزاء التي هي موجودة بالفعل سواء كانت مقدارية مختلفة كالعناصر
في المواليد او مقدارية متشابهة كالاجسام المتماسة المتفقة في الطبيعة
او غير مقدارية كالهيولى والصورة والكثرة التي تقابلها هي الانقسام
الى هذه الاجزاء قال الشيخ في الشفاء الوحدة الاتصالية لا كثرة بالفعل هو
غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة وصح بان الواحد من حيث هو واحد

لاينقسم ومماينبغى ان يعلم ان الوحدة الاتصالية والاجتماعية يجتمعان
فى محل واحد كالجسم البسيط فانه بالنظر الى الاجزاء المقدارية التحليلية واحد
بالاتصال وبالنظر الى الهيولى والصورة واحد بالاجتماع وكاللحم والعظم
فانهما بالنظر الى الاجزاء اللحمية والعظمية واحدان بالاتصال وبالنظر
الى الاجزاء العنصرية واحدان بالاجتماع واماحاصله انه لايخفى ان مثبتى
الجزء لايقولون بالمقدار فالجسم البسيط عندهم يقبل القسمة لذاته والظاهر
ان هذا التعميم ههنا ليس فى محله فان الكلام فى الواحد بالاتصال الحقيقى
بل نقول انه لعل وجه الاضراب ان ليس للجسم البسيط انقسام غير انقسام
الهيولى والصورة والتحقيق ان الا لمنقسم بالانقسام الوهمى والفكى لذاته
بمعنى عدم الواسطة فى الثبوت والعروض هو المقدار وغيره سواء كان
جسما او جزءه او غيرهما انما ينقسم بواسطته واسطة فى العروض قال الشيخ
فى التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان
الجسم بما هو جسم ليس جزء او لا كلا فان تلك الاجزاء توجيه للمعنى
فان الصورة الجسمية تتعدد بعد الانفكاك بتعدد المادة ضرورة ولو بالعرض
يقال المقدار انه هذان المعنيان معنيان للاتصال الاضافى والكلام فى
الاتصال الحقيقى وذلك لان الاتصال يطلق على معنيين احدهما اضافى
لايعقل الا بين شيئين متصل ومتصل به وهو بمعنيين كون المقدار متحد
النهاية بمقدار آخر وكون الجسم بحيث يتحرك بحركة آخر وثانيهما حقيقى
يوصف الشئ بحسب نفسه لا بالقياس الى الغير وهو ايضا بمعنيين الاول
نفس متصلية الشئ اى كونه بذاته متصلا وممتدا واحدا فى الجهات الثلاث
فيكون بحسب نفسه متصلا واتصالا باعتبارين والمتصل بهذا المعنى هو
الصورة الجسمية والثانى كون الشئ فى ذاته بحيث يصح تحليله الى اجزاء
وهمية متشاركة فى الحدود والمتصل بهذا المعنى فصل للكم ولازم للمتصل
بالمعنى الاول ولاشك ان المراد بالواحد بالاتصال المبتم للواحد
بالاجتماع هو المعنى الحقيقى بهذين المعنيين لا بمعنى الاضافى بمعنييه

قوله واما

واما الواحد لا بالشخص الخ تحقيقه ان للماهية من حيث هى وحدة
بها يتحد الجزئيات اتحادا بالذات اذا كانت الماهية ذاتية للجزئيات واتحادا
بالعرض اذا كانت عرضية لها وهذه الوحدة فى الذاتيات والعرضيات بالذات
للذاتى والعرضى وبالعرض لذى الذاتى ولذى العرضى لانها لاتنسب حقيقة
الا ماقبله اى سال واطلاق فان الطبيعة والفرد فى الظرف الخلط كما خارجا
كان او ذهنا موجود واحد ثم فى ظرف التعرية اذا نسب ذلك الوجود والوحدة
كان الوجود وجودا مبهما والوحدة وحدة مبهمة واذا نسب الى الفرد كان
الوجود وجودا شخصيا والوحدة وحدة شخصية فان قلت قد يكون جهة
الوحدة مما لا ينضوى فيه الوحدة المبهمة كما يقال الطبيب وابن عبدالله
واحد قلت للجزئى وحدة مبهمة نظرا الى محمولاته مع ان جهة الوحدة فى هذه
الصورة ترجع الى محموليتها على جهة الكثرة ثم ههنا وحدة اخرى ربما يتوهم انها
من هذا القبيل وهى ما لا يكون جهة الوحدة محمولة مواطاة كالوحدة فى الجزء
الخارجى والوحدة فى الحال او المحل والموحدة فى الموضوع او المحمول من حيث
انهما موضوع او محمول فتدبر بان لا تكون محمولة عليها اصلا الخ اى لا تحمل
المواطاة والاشتقاق ولا تحمل الذاتى والعرضى لايقال التدبير يحمل اشتقاقا
على النسبتين كما تحمل على النفس والملك وكون اطلاق المدبر على النفس و
الملك حقيقة فى عرف اللغة دون اطلاقه على النسبتين لايجدى نفعا لان
لان حكم عرف اللغة فى المطالب العقلية غير مستقيم لانا نقول لابد فى حمل
الاشتقاق من اختصاص المحمول بالموضوع كقيامه به ولاشك ان التدبير
له اختصاص بالنفس والملك دون النسبتين واعلم ان الظاهر من كلام كثير
من المتأخرين ان الواحد بالنسبة واحد بالعرض بناء على ان اتصاف النسبتين
بالوحدة من حيث التدبير انما هو بتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير وانت تعلم ان جهة الوحدة ينبغى ان يكون لها اختصاص بجهة
الكثرة وهو ههنا على ذلك التقدير مفقود والشيخ فى الشفا جعله من اقسام
الواحد بالذات فقال واما الواحد بالمناسبة فهى مناسبة ما مثل ان حال

السفينة عند البرهان وحال المدينة من الملك واحدة فان هاتين حالتين
متفقتان ولكن وحدتهما بالعرض واما وحدة الحالتين فليستا بالوحدة
التى جعلناها وحدة بالعرض واورد عليه ان وحدة النسبتين ان كانت
لماهيتها او لذاتى من ذاتياتها فيدخل فى الوحدة الجنسية او النوعية او
الفصلية وان كانت لامر خارج فكانت وحدة بالعرض ويمكن ان يقال ان
وحدة النسبتين وحدة بالذات لكنهم جعلوها على حدة وسموها باسم
خاص نظرا الى النسبة ههنا التصرف ووحدة التصرفين ان كانت فى
اصل التصرف كانت وحدة بالجنس وان كانت فى مرتبة من مراتب
كانت وحدة بالنوع ولها على كل تقدير حكم خاص ليس ذلك فى سائر
الوحدات بالذات وهو كونها منشا للوحدة بالعرض فى النفس والملك
مثلا والتحقيق انه ان كانت جهة الكثرة لنسبة هى نسبها التصرف مثلا
وجهة الوحدة نفس التصرف كان الواحد بالنسبة واحدا بالعرض و
بتبعية وحدة النفس والملك فى التصرف وان كانت جهة الكثرة نفس
التصرف وجهة الوحدة جنسية او نوعية كان الواحد بالنسبة واحدا
بالذات ومنشا الوحدة النفس والملك فى التصرف فكان نظر المتاخرين
فى الاول ونظر الشيخ فى الثانى ولعل النظر الثانى اتم من النظر الاول فانه
لا يشمل وحدات النسب التى يكون فيها اتحاد بالذات بين جهة الوحدة
والكثرة كوحدة نسبتي حالى محل واحد فى الحلول فيه وايضا جهة
الوحدة على النظر الاول ترجع الى منشا التصرف مثلا لوجوب اختصاص
جهة الوحدة بجهة الكثرة فعلى هذا يكون الوحدة بالنسبة وحدة فى الحال
العارض المحمول الا ان يقال لما امتازت هذه الوحدة عن سائر الوحدات
فى العارض المحمول بانها مترتبة على وحدة اخرى كوحدة النفس والملك
فى التصرف عدوها قسما على حدة وسموها باسم خاص فتدبر جدا
اذ لا شك انه لا يخفى ان الوحدة معنى مصدرى انتزاعى ولها حقيقة
واحدة يعبر عنها بعدم الانقسام فتارة ينسب هذا المعنى الى الجزئيات
فيحصل

فيحصل الوحدة الشخصية والوحدة المبهمة وتارة ينسب الى الاجزا فيحصل
الوحدة الاتصالية او الوحدة الاجتماعية ولا اختلاف فى صدقها على هذه
الوحدات مواطاة بل فى صدقها على ما يصدق عليه اشتقاقا وانتسابها الى
المنشا كيف فى الذاتى او العرضى فافهم وهو اولى من الوحدات بالجنس
الخ سواء كانت جهة الكثرة انواعا او اصنافا او اشخاصا واخصية الفصل
من الجنس ومساواته للنوع وان كان منهما صالحا لان يقع وجها الاولوية
الواحد بالفعل لكنهما لا ينافيان الاتحاد فى الماهية واعلم ان هذه
الاولوية اذا اخذت جهة الوحدة مع جهة طبيعة النوع والجنس والفصل
من حيث هى فلا اولوية فتكون الخ المقول بالتشكيك فى الحقيقة
هو الواحد بالقياس الى ما يصدق عليه صدقا عرضيا كما اشرنا اليه
وهذا لا يوجب ان يكون الوحدات مختلفة الحقيقة ويكون الوحدة عرضية
لها الوحدة تتنوع الخ هذه الانواع ليست انواع الوحدة بل انواع
الهو هو قال الشيخ فى الهيات الشفا الهو هو هو ان يجعل للكثير من وجه
وحدة ومن وجه آخر من ذلك بالعرض وهو قياس الواحد بالعرض
فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان هو هو فى الكيف فهو
شبيه وما كان فى الكم فهو مسا و وكما ما كان بالاضافة فهو مناسب واما
الذى بالذات فيكون فى الامور التى لها تقدم بالذات فما كان هو هو فى
الجنس قيل مجانس وما كان هو هو فى النوع قيل مماثل وايضا ما كان
هو هو فى الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة
بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير فى الجنس ومنه
غير فى النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون
العرض بالعرض شيئا واحدا هو غير لنفسه من وجهين فاما الاخر فاسم
خاص فى الاصطلاح بالمخالف بالعدد والغير يفارق المخالف بان المخالف
يخالف بشئ والغير قد يغاير بالذات والمخالف اخص من الغير وكذلك
الاخر وذلك الاختصاص الخ يعنى ان ما ذكره المص لا يدل على عدم اتصاف

العدم والوجود بالتغاير الحقيقي لتحقق التغاير بين المتميز وغير المتميز
فان قلت التمايز صفة ثبوتية فالعدم والوجود لا يتصفان به قلت
التمايز عند المتكلمين النافين للوجود الذهني القائلين بتمايز الاعدام
ليس من الصفات الثبوتية قلت اجيب المراد بالوجود والعدم هنا
هو الموجود والمعدوم فلا يرد عليه ان الاعدام مفهومات مختصة ولعل
وجه التدبر فيه ان التمايز اذا كان في الاعدام بحسب المفهوم وفي الغير بحسب
ما صدق عليه فجاز ان يصدق الغيران على مفهومي العدميين فاعترض
عليه فان قلت الجسم القديم ليس موجودا عند المعرف وخرج بقيد الوجود
فلا ينتقض التعريف بالجسمين القديمين كما ان الحال لما لم تكن ثابتة
عنده وخرجت بقيد الوجود لم ينتقض التعريف بها قلت الجسمان
القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة بخلاف الاحوال
فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها يستلزم
انتفائها لانها صفة ليست موجودة ولا معدومة وبه يندفع ما اورده
بعض المحققين من ان الجسمين القديمين عندهم ليسا موجودين ومادة
النقض يجب ان تكون متحققة الوقوع لان حاصل النقض ان هذا التعريف
يدل على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين مع انهما على ذلك التقدير غيران
بالضرورة نعم يرد عليه ان المراد بصحة عدم احدهما مع وجود الاخر ان
لا يكون بينهما علاقة توجب عدم الانفكاك والجسمان القديمان على تقدير
الوجود كذلك فان عدم انفكاك احدهما عن الاخر ليس بعلاقة بينهما
فغير التعريف ان نقض بالمجردين القديمين لا ينفع هذا التغيير فذلك
هو العشرة فيه مسامحة والمقصود ان ذلك ليس جزء العشرة وفيه ان هذا
الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون المراد الخمسة لا بشرط الانضمام واللا انضمام
ويمكن الرد بان لزوم الخمسة لمفهوم هذا الكلام لا لمنطوقه وبان المراد بغير
العشرة غير الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى العشرة وبان الغير
الذي حمل هذا المعنى اما على سبيل المجاز وعلى سبيل التخصيص وكل منهما
خلاف

خلاف الظاهر فلا ينتقض المستدل فان بناء دليله على ظاهر العرف ورد بان الذي
يؤيده انه لا يصح استناد الكون في الذات الى الصفة كصفات الافعال
وفيه ان الاضافة عندهم ليست بموجودة فلا تكون عندهم متصفة بالغير
فانهما غير موجودين وعلى تقدير الوجود ليسا بغيرين لكن يرد الذي
يمكن تقويته بان يقال المتبادر من التعريف ان يكون شان الغيرين
التغير والعدم لجاز الا ان كان مرادهم نفي التغاير بين الصفة والموصوف
والصفة الملازمة وبين الكل والجزء من حيث ان الجزء جزء لا يلزم ذلك
المراد الذي ان اي يدبه جواز تصور احدهما بدون تصور الاخر يلزم ان
يكون الموصوف والصفة غيرين لجواز تصور كل منهما مع الغفلة عن الاخر
وان اي يدبه تجويز العقل وجود احدهما بدون الاخر يلزم ان لا يكون
الصانع والعالم غيرين فان العقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع
وفيه بحث الى الظاهر ان المصنف اراد بيان قدماء الاشاعرة وذهبوا الى ان
هذا القول منهم مخصوص بصفات الله تعالى فكان حاصله على ما ذهب
اليه ان العلم والقدرة وسائر الصفات السبعة او الثمانية مغايرة لذاته
تعالى بحسب المفهوم ومتحدة معها بحسب الهوية فهذا القول عنده راجع
الى نفي الصفات في الوجود واثباتها في التعقل وهذا بعينه ما ذهب
اليه الصوفية قدس الله تعالى اسرارهم الاتحاد يطلق الذي وايضا يطلق
المجاز على ظهور شخص في صورة شخص آخر كظهور الملك في صورة البشر
وربما يعبر عنه بالخلع واللبس فيطلق الاتحاد على خمسة معان على ثلاثة
منها على سبيل الاستعارة وعلى اثنين منها على سبيل الحقيقة والمراد
بصفات النفس الذي كانهم ارادوا بالوصف اعم من ان يكون على سبيل المواطاة
كالوصف بالحقيقة او على سبيل الاشتقاق كالوصف بالوجود وبعدم
احتياجه الى تعقل الامر الزائد ان لا يحتاج الى تحقيقه امر اخر غير الموصوف
في نفس الامر اي يكون مصداق الحمل نفسه فتامل ما لا يصلح اي ما
نحكم بامتناع انفكاكه عن الموصوف بالضرورة فيما يجب الذي اي فيما يجب

ولكن يمتنع له بحسب الماهية يعني ان التماثل في الذوات الى لا حاجة
اليه لان الصفة النفسية عين الموصوف بمعنى ان مصداق حملها نفسه
فتماثل عندهم صفة نفسية للذوات المتماثلة الواحدة بالاعتبار وليست
زائدة عليها وهذا الاعتراض الى الاشاعرة قائلون بان الصفات
النفسية عين موصوفاتها كما اشرنا اليه مع انهم يبقون التعليل مطلقا
فتعليل الوصف الواحد النوعي بعلل مختلفة ليس مشترك الالزام
يخرج العلم الى لا يخفى ان العلم عند كثير من المتكلمين صفة ذات اضافة
والمراد منه ههنا العلم التصديقي دون التصوري فلا يتجه عليه ان العلم
عندهم اضافة فلا يكون داخلة في المعنى وان امتناع اجتماع العلمين انما
يصح على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهم لا يقولون به لان الصغر
اخواته الى لقائل ان يقول المتكلمون عدوا الصغر والكبر والقرب والبعد
من المحسوسات فتكون موجودة بالضرورة ونفي الوجود عن الاضافات
لا ينافيه لاحتمال ان يكون مرادهم من الاضافات مفهوما تها الى ما صدق
عليه محققه ان بعيدا الى وذلك لان القيد في الاثبات للتخصيص فكان
في النفي للتعميم بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ولك ان
تاخذ استحالة الاجتماع ههنا بمعنى وجوب عدم الاجتماع من جهة واحدة
لا بد ان يكونا معنيين موجودين لا يخفى ان العقل لا يوجب ذلك
بل يوجب عدم اجتماع الضدين في محل واحد لا من جهة واحدة ولا
من جهتين وما ظن السواد والبياض ضدان مع اجتماعهما في البقلة
التي هي محل واحد من جهتين ساقط لان البقلة عندهم ليست محلا واحدا
فانهم لا يقولون بالمتصل الواحد ثم ذلك البعض الى الظم ان المعنى فرع
نفي التضاد بين الامور التي عند العقل تختلف باختلاف الاعتبار وتمكن
اجتماعها في محل واحد من جهة واحدة على تعريف الضدين فانه يدل على
انهما لا يجتمعان في محل واحد اصلا لا من جهة واحدة ولا من جهتين ومن
ليس عدمية الحل والحرمة ونحوهما مما نجزم به وسنعين فائدة هذا القيد
مذكور

مذكور في تعريف المتقابلين مع الوحدة وههنا بدونها فهو هناك قيد
مدخل وههنا قيد مخرج كما اشرنا اليه والتحقيق انه اذا ذكر مع الوحدة
يكون قيدا للاجتماع فاذا وقع في سياق النفي يفيد التعميم بناء على ان نقيض
الاخص اعم من نقيض الاعم واذا ذكر بدون الوحدة لا يكون قيدا للاجتماع
بل بيانا للاطلاقة فان الاجتماع لا يتصور الا بوجه فاذا وقع في سياق
النفي يفيد التخصيص بناء على ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
فتامل ولا تغفل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض لا يخفى ان
تعريف الصفة النفسية كما سبق لا يصدق عليه الا ان يقال المراد من الـ
القيام بالمحل نحو وجود الاعراض فيعبر عنه به الا يرى الى انهم منعوا ان
الواسطة في الاثبات يستلزم احدى الواسطتين اي الواسطة في الثبوت
والواسطة في العروض ولا يخفى انه يحتاج الى الاثبات بل الامر ليس كذلك
البتة الا ترى في الواجب الوجود تحقق الواسطة في الاثبات وانتفى الواسطتان
الاخريان ولعل المقصود ان التنافي بين الضدين بالنظر الى ذاتيهما بحيث
يحكم ابتداء بمجرد تصورهما بخلاف المثلين فان التنافي بينهما ليس كذلك ولا شك
ان الواسطة في الاثبات لا تجتمع مع هذا النحو من انتفاء الواسطتين هو
الاخريين الاول الى يمكن تاييده بما ذهب اليه الحكماء من ان التشخص
تشخص الشيء هو بعينه نحو وجوده وان وجود العرض هو بعينه وجوده
في موضوعه والحق ان ذلك المدعى بديهي وهذه المسالك تنبيهات عليه
فان قيل اجتماع المثلين كاجتماع الخطين في سطح واحد واجتماع السطحين
في جسم واحد متحقق فانه حالة في تناهي السطح والجسم حلول الطرفات
قلنا المراد بوحدة المحل وحدته في الذهن والخارج معا ووحدة محل الخطين
والسطحين انما هو في الخارج فقط اذ السطح والجسم من حيث انه ممتد الى
جهة محل لخط او سطح ومن حيث انه ممتد الى جهة اخرى محل لخط او سطح اخر
فالمحل ههنا ليس واحدا في الخارج والذهن معا بل في الخارج فقط مع ان
المتكلمين لا يقولون بالاطراف اذ يلزم النظر في المعلوم حاصله ان

النظرين اما ان يجتمعا فيلزم خلاف الضرورة الوجدانية او يتعاقبا
فيلزم تحصيل الحاصل ثم الكلام فى العلمين النظريين المتماثلين فاجتماع
العلمين النظريين بان يكون احدهما تصورا بالوجه والاخر تصورا بالكنه
او احدهما بوجه والاخر تصورا بوجه آخر او احدهما ظنا والآخر يقينا خارج
عن المبحث   الثالث الخ فان قلت يمكن قلبه بانه لو امتنع اجتماع المثلين
لجاز ان لا يوجد احدهما فى المحل وهو يوجد الآخر فيه فاذا انتفى احدهما
عن المحل جاز اتصافه بضده قلت اخذ فى الدليل ان زوال احد الضدين
بعد وجوده مصحح لوجود الضد الآخر لان عدمه مطلقا مصحح له نعم يرد
عليه ان زوال احد الضدين مطلقا ليس مصححا لوجود الضد الآخر بل مع
انتفاء ما يماثله   الرابع الخ حاصله انه لو امكن اجتماع المثلين لارتفع
الامان عن حكم الحسن والقبح وجاز ان يكون السواد المحسوس سوادات
كثيرة   ولو على سبيل المجاز الخ لو سلم ان ذلك على سبيل المجاز بحسب
الاصطلاح فلا شك ان بعد التصريح بوحدة الذات وعدم التصريح بوحدة
الزمان لا يفهم الا الاجتماع فى الذات ولك ان تقول للوجود عند الحكما
ظرف آخر غير الزمان سموه بالدهر كما مر فلا يبعد ان يكون قيد وحدة
الزمان احترازا عن الاجتماع فيه   لادخال المتضايفين الخ ولادخال
المتناقضين ايض فان كلا من الوجود والعدم يصدق على الآخر من جهة
الوجود فى الذهن والعدم فى الخارج وكلا من الوجود واللاوجود يصدق
على المتصف بالوجود من جهة حمل الاشتقاق والمواطاة ولذا اعتبر فى
التناقض فوق الوحدات الثمانية المشهورة وحدة المحمول لا يقال هذا
القيد لادخال المتضادين ايض كالسواد والبياض المجتمعين فى البقلة من
جهتين فانها محل للسواد من جهة ومحل للبياض من جهة اخرى وكالحرارة
والبرودة المجتمعين فى الماء الفاتر فان الكيفية القائمة به حرارة بالقياس
الى البرودة الشديدة وبرودة بالقياس الى الحرارة الشديدة لانا نقول
المراد بوحدة المحل وحدة بحسب الذهن والخارج والبقلة محل واحد بحسب الخارج
دون

دون الذهن لما تقرر فى موضعه ان اختلاف العرضين يوجب تعدد المحل
المحل فى الذهن واما الكيفية القائمة بالفاتر فهى كيفية واحدة لا تتصور
تقابل ثم لا يخفى ان المراد بالابوة والبنوة الابوة والبنوة المطلقة لان
الابوة الجزئية القائمة بزيد انما هى بالقياس الى الجزئية القائمة بابنه البنوة
لابيه وبهذا يظهر ان المتضايفين نحو ان الاول كالابوة والبنوة المطلقتين
وكالثانى كابوة زيد لعمرو وبنوة عمرو لزيد وقيد وحدة الجهة لادخال
الاول وظهر ان هذا القيد وكذا قول الشارح من جهتين متعلق بالعارض لا
بالمعروض كيف وح يكون قيد وحدة الذات مغنيا عنه فتامل   وهما
بهذا المعنى الخ التضاد المشهورى هو التضاد المصطلح عليه فى قاطيغورياس
كما صرح به المحقق الطوسى فى الاساس وهو ليس بهذا المعنى بل اعم منه
قال فى قاطيغورياس الشفا فلنقسم الان على الوجه الذى ينبغى ان يفهم عنه
الاصطلاح الذى فى قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه فى العلوم ومن
ختم ان يجمع بين الامرين فقد غبى نفسه ثم قسم على الاصطلاح هكذا
المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى الغير فهما هو
متضايفين والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين
بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال
من كل واحد منهما الى الآخر او لا عن احدهما الى الآخر لان الواحد لازم له
فيسمى القسم الاول تقابل العدم والقنية واما القسم الثانى وما دخل فيه
يجتمع يسمى فى قاطيغورياس اضداد سواء كان احدهما وجوديا والآخر
عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد
منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه
نسميها اضدادا فى هذا الموضع ولا ينافى ان يكون احدهما معنى وجوديا
والآخر معنى عدميا   وان اعتبر الخ اعلم ان القدماء اعتبروا فى التضاد حد
المستعمل فى غير قاطيغورياس ان يكون بين الضدين غاية الخلاف والمنافرة
لما زعموا انه لا يشتمل الا الطرفين اى السواد المحض والبياض الصرف

ظنوا ان التضاد الذى هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل
لا يعتبر فيه غاية البعد اذ لو اعتبر زاد قسم خامس وتحقيق المقام ان
الالوان مثلا لها طرفان احدهما سواد محض والآخر بياض صرف وسائر
الالوان اوساط بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع عنهما مراتبهما بحسب
الشدة والضعف فالتضاد فى الحقيقة انما هو بين الطرفين واما فى
الاوساط فهو باعتبار مراتبهما المنتزعة عنها وذلك يرجع الى تضاد
الطرفين كما يشهد به الحدس الصائب كيف والتخالف فى الجملة يرجع
الى التخالف من وجه والتشابه من وجه وهما لا يمكنان فى الالوان
البسيطة التى ليست لها من حيث هى الاجنبية واحدة فالتخالف فى الجملة
انما هو فى المراتب المنتزعة منها من حيث ملاحظة الطرفين معها وبحول
موحول ذلك ما قيل ان المقسم هو التقابل بالذات والتقابل بين الصفرة
والحمرة مثلا انما هو من جهة قرب الحمرة الى السواد وقرب الصفرة الى
البياض وما قيل ان التقابل بين الاوساط من حيث انها افراد السواد
والبياض والتفصيل ان نفرض سلسلتين احدهما من السواد والبياض و
الاخرى من سائر الالوان فالاولى طرفاها السواد المحض والبياض الصرف
ووسطها الحقيقى ما لا تفاوت فى النسبة الى الطرفين وغير الحقيقى ما فيها
تفاوت والاخرى طرفاها ما ينتزع عنه السواد فقط وما ينتزع عنه
البياض فقط ووسطها الحقيقى ما ينتزع عنه ما هو وسط حقيقى فى
الاولى ووسطها الغير الحقيقى ما ينتزع عنه ما هو وسط غير حقيقى فى
الاولى فالاوساط فى كلتى السلسلتين والطرفان فى السلسلة الثانية
ليس بينهما من حيث هى تقابل وتضاد بل تغاير محض وبهذا يندفع ما اورد
ههنا انه تحقق فى الاوساط لونان مختلفان قرب كل منهما الى كل من الطرفين
على السواء وانه يعلم بالضرورة ان بين الحمرة والصفرة تغايرا بحسب خصوصية
نوع كل منهما وانه يفرق بالضرورة بين السواد الضعيف والحمرة وبين
البياض الضعيف والصفرة فتأمل   كالمرارة لا يخفى ان الحلو مثلا اذا ما
مرا

مرا يتغير شخصه ويستحيل مزاجه الى مزاج آخر فلا يكون التضاد فى
المطعوم فان التضاد بل التقابل مطلقا انما هو بالقياس الى محل واحد
شخصى وبهذا يندفع ما يتراءى وروده من ان التضاد الحقيقى عندهم ليس
الا بين الشيئين مع تحققه بين الحلاوة والمرارة والحموضة لكمال التباعد بينهما
وان التقابل عند المحققين منحصر فى الاربعة التى احدها التضاد الحقيقى
مع ان التقابل بين الحلاوة والمرارة مثلا ليسا شيئا منها ثم المز طعم بسيط متوسط
بين الحلاوة والحموضة والعقل ينتزع عنها بمعونة الوهم الطرفين فان
قلت القوم جعلوا الطعوم التسعة بسائط وسائرها كالمزة وغير مركبات
فالايراد انما يتوجه على المص حيث جعل بين الحلاوة والحموضة تضادا و
جعل المز متوسطا بينهما قلت من البين انهم تسمحوا فى ذلك كيف والفرق
بين الكيفية التى فى الماء الفاتر والكيفية التى فى الممزوج جعل احدهما بسيطا و
الآخر مركبا تحكم بل المراد بالتركيب ههنا كون المز مثلا بحيث يصح انتزاع
الحلاوة والحموضة عنه فما ظننا ان المز مركب من الحلاوة والحموضة فهو من
بعض الظن هذا وقد بقى موضع نظر   كما يقال ان العدالة كيفية مركبة
من العفة والشجاعة والحكمة والجور مقابلها فلان كيفية مركبة من اطراف
هذه الكيفيات اطراف الافراط والتفريط لا على التعيين والا يكون ضد
الواحد اكثر من واحد والمراد بتركيبهما من هذه الكيفيات كونها بحيث يصح
انتزاعها عنها بضرب من التحليل   اى لا تضاد بين الاجناس الا فان
قلت المراد بالاجناس اجناس ليست انواعا وبالانواع انواع متوسطة لان
التضاد الحقيقى انما هو بين السواد والبياض كما مر وقد تقرر فى موضعه
ان مراتبهما بحسب الشدة والضعف انواع مختلفة وهما جنسان لها قلت هذا
بحسب المش والنظر الجلى والتحقيق على ما يظهر بالنظر الصائب ان حمل
السواد والبياض على مراتبهما حمل العرضيات الانتزاعية واطلاقا الجنس
عليهما على سبيل المسامحة لانا نعلم بالضرورة ان انتزاع السواد عن مراتبهما
وحملها على نحو واحد ولا شك ان حملها على ما هو وسط حقيقى فيها حمل عرضى

ضرورة ان النسبة اليهما على السواء فكان بسيطا فكذا سائر المراتب قال
الشيخ في التعليقات ليس للالوان فصل جوهري نسبته الى البياض و
السواد نسبة النطق الى الانسان ولا للبسائط فصل جوهري بل يكون
ذلك للمركب الجوهري   ثلاث بالاستقراء قد استدل الشيخ في الهيات
الشفا على ان ضد الواحد واحد حيث قال ان جعل جاعل غاية الخلاف انها
قد تقع بين الواحد وبين آخر بين اثنين فذلك محال لان المخالفة بين الواحد
وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد
من جهة واحد متفقة في صورة الخلاف فيكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة
واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا
يكون ذلك بسبب الفصل الذي اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير
انتظار شيء وخصوصا في البسائط بل يكون من جهة لواحق واحوال
تلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد وفي التضاد الذي بالذات
فقد بان ان ضد الواحد واحد ويمكن ان يستدل على نفي التضاد بين
النوعين المختلفين بالجنس بان مناط التضاد بينهما على ذلك التقدير
لا يكون كل واحد من الجنس والفصل بل واحد منهما والا لا يكون التضاد
تضادا واحدا فيكون ذلك التضاد حقيقة بين الفصلين او بين الجنسين
لا بين النوعين وبهذا يظهر لك ان التضاد في الحقيقة ليس الا في البسائط
واما نفي التضاد في الاجناس فلان الاجناس بلا انضمام الفصل طبيعة
مبهمة غير متحصلة لا يصلح ان يكون ضدا فتدبر   فان اعتبر قبوله له الخ
هذا لا يكفي في العدم والملكة المشهوريين بل لا بد ان يمتنع انتقال الموضوع
من العدم الى الملكة ويمكن انتقاله من الملكة الى العدم كما صرح به في اساس
المنطق وايضا لا بد ان يكون للملكة قوة هي مبدأ قريب للفعل والعدم عدم ما
لها قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا العدم الذي ههنا ليس هو العدم
الذي يقابل اي معنى وجودي بل الذي يقابل القنية اعني فقدان القوة
التي بها يمكن الفعل متى شاء صاحبها   ولذلك اثبتوا اي كانهم جوزوا

ان لا

ان لا يكون ضد الواحد واحدا وذهبوا الى ان كمال البعد انما هو بين الصورة
النارية والمائية وانما خصصوا الصورة النوعية بالعنصرية لان
التضاد لا يتحقق بين الصور الفلكية ولا بين الصور المعدنية ولا بينها
وبين الصور العنصرية اذ التضاد انما هو بالقياس الى محل واحد اذ
مواد الصور الفلكية مختلفة ومخالفة لمادة العناصر ومحل الصور
العنصرية هو الهيولى ومحل الصور المعدنية هو الممتزج من العناصر
الاربعة التي ليس امتزاجها على نحو واحد نعم لو كانت الهيولى محلا للصور
المعدنية لتحقق التضاد بين الصور المعدنية وبينها وبين الصور العنصرية
على تقدير انعدام الصور العنصرية في المواليد وبين الصور المعدنية
على تقدير بقائها   واللابياض المراد باللابياض رفع البياض لا غير
البياض لان مفهوم غير البياض وان كان حالا فيما ليس ببياض لكنه مقابل
للبياض باعتبار الحمل دون الحلول   واجيب بان العدم الخ فيه ان العدم
المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق يقابل العدم المضاف اليه لامتناع
اجتماع المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنى
نعم العدم المطلق بمعنى السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان
اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق
الثاني ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول
غير معقول لكنه مبطل لنفسه فهو على الوجه الثاني وح يجتمع مع ثبوته
في ضمن فردية وبهذا يحل الشك المشهور وعنوان عدم العدم المطلق فرده
ونقيضه وبينهما تدافع اذ الفردية تقتضي الحمل والتناقض يقتضي امـ
امتناعه وذلك لانه اذا اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه
ليس نقيضا له وما قيل ان رفع كل شيء نقيضه ليس كليا كما ان نقيض كل
شيء رفعه ليس صحيحا وبالجملة موضوع الفردية والتناقض ههنا متغاير
بالذات وقد جعل بعض الاجلة من المتأخرين في التفصي عن الاشكال
موضوعهما متغايرين بالاعتبار وقال هذا العدم المقيد من حيث انه

عدم مقيد بقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث
انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه فى الاعتبار الاول هو كونه عدما
مقيدا بقيد وفى الاعتبار الثانى هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع
يختلف بالاعتبار وحاصل كلامه ان هذا العدم من حيث هو عدم مقيد
بقيد ما لا بالحصول فرد له فان مناط الفردية هو التقييد بقيد ملغاة
ومن حيث هو رفع مقيد به بخصوصه نقيض له فان مناط كونه نقيضا
وهو كونه رفعا له من حيث هو رفع له بخصوصه لا من حيث انه خصوصية
من خصوصيات المقيد فمن اعترض عليه ان المقيد باعتبار مطلق
التقييد اذا كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية احرى بذلك
بان يكون كذلك ونوعية الاول بالقياس الى طبيعة العدم غير مدافعة
لان يكون الثانى ايضا نوعا منه فكانه لم يتنبه على المراد ولم يصل المقصود
يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد بالوجود ههنا اعم مما يستلزم
له فالتقابل بين العمى واللاعمى تقابل السلب والايجاب اذ لا يعتبر فى
العمى الذى هو العدمى محل قابل للاعمى هو وجودى بهذا المعنى فتامل
وثانيا الخ هذا ظاهر الدفع لان التقابل بين عدم اللازم ووجود الملزوم
يرجع الى التقابل بين عدم الملزوم ووجوده او بين عدم اللازم ووجوده
فان التقابل بينهما انما هو لاستلزام وجود الملزوم وجود اللازم وعدم
اللازم عدم الملزوم ثم الحق ان اللازم الاعم فى الحقيقة انما هو لازم للاعم
فبين وجود اللازم وعدم الملزوم ايضا تقابل بالعرض ورد بان
الكلام الخ لا يخفى ان وصف الشئ بحال المتعلق فى الحقيقة وصف للمتعلق
كما هو مبين فى موضعه فمحل وجود اللازم وعدم الملزوم حقيقة هو اللازم
والملزوم الا ان يقال الوجود والانتفاء بطلان تنبيها الخ بل تنبيها على
ان المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون سلبا لمقابله وبالعدمى ما يكون
سلبا له لعله اشار الى ان ذلك ليس معنى آخر للوجودى مغايرا للمعانى
الثلاثة المشهورة بل واحد منها اى ما لا يكون السلب جزء مفهومه لكن
تخصيص

تخصيص السلب بسلب المقابل فقد دخل الخ وقد عرفت ان لا تقابل بينهما
بوجهين الثلاثة الخ قد سبق ان المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب
جزء مفهومه فلا يلزم ان يكونا موجودين خارجيين وكذا الملكة لا يلزم
ان تكون موجودا خارجية كيف ولو لا يصح حصر التقابل فى الاربعة
ولا ينعكس تعريف الضدين ولا تعريف العدم والملكة وقد سبق ايضا ان
المراد بامتناع اجتماع المتقابلين امتناع اجتماعهما باعتبار الحلول فالتقابل
بين الضدين لا يكون باعتبار وجودهما فى الخارج وكذا بين العدم والملكة
لا باعتبار اتصاف المحل ووجود الملكة فى الخارج كيف والتقابل بين الشيئين
الشيئين باعتبار وجود احدهما فى نفسه ووجود الآخر لغيره مما لا يقبله
الذهن السليم واما الايجاب والسلب الخ تفصيله ان الايجاب ثبوت
النسبة التقييدية والسلب انتفاؤها فهو رد مذهب المتقابلين هى النسبة
التقييدية ومحلها هو ادراك الموضوع والمحمول لان كلا من وقوع النسبة
او لا وقوعها نسبة تامة خبرية فهذان المتقابلان لهما بالنظر الى انفسهما
وجود ذهنى لا يتحد وحده والوجود الخارجى وبالنظر الى حصولهما فى
الذهن وجود ذهنى يتحد وحده لان كلا منهما بهذا الاعتبار كان اعتقادا
لاتحاد العلم والمعلوم وامتناع تعلق الادراك التصورى بالنسبة الخبرية
كما ذهب اليه المتاخرون وبالنظر الى تعبيرهما بعبارة وجود مجازى والتقابل
بينهما انما هو باعتبار الوجود الثانى والثالث لاجتماعهما بحسب الوجود
الاول وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره هو تفسير السلب والايجاب المعتبرين
فى القضايا وما هو من اقسام التقابل هو السلب والايجاب مطلقا سواء كان
فى القضايا او فى المفردات قال فى الشفا ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان
لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس
وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان
واحد محال واما ثانيا فلان العلم الذى هو عين المعلوم هو العلم التصورى
دونما التصديقى بل الحق ان الكيفية الاذعانية من لواحق الكيفية العلمية

كما يشهد به الوجدان السليم قال ناقد المحصل كانهم قسموا المعاني
الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا
للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالماهيات اللاحقة به من
الامر والنهي والاستفهام وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم
واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة ان بينهما مع قطع النظر عن الوجودات
الثلاث تقابلا وليس ذلك الا تقابل السلب والايجاب بل التقابل بينهما
ليس الا بهذا الوجه اى بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن هذه الوجودات
الثلاث فان العقل الصريح يحكم بانه يجرى فى المطابقة والمطابقة بالكسر و
الفتح ولا تختص بالمطابق بالكسر فتدبر الرابع انه ينبغى ان يذكر ههنا
تقابل الايجاب والسلب المعتبر فى المفردات وهو ان يوخذ مثلا وجود
الفرس فى نفسه وسلب وجوده كذلك فالمتقابلات بالايجاب والسلب
فى المفردات الوجود والعدم المحموليان كما انهما فى القضايا الوجود والعدم
الرابطيان قال الشيخ فى الشفاء ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى
الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده فى نفسه
او لا وجوده لغيره فمن ثم اى لتلخيص المقام انه اذا اخذ صدق مفهوم
الفرس وسلب صدقه كان التقابل بين الفرس واللافرس تقابل السلب
والايجاب المعتبر فى القضايا وكان تقابلا باعتبار الحلول فى الموضوع
والمحمول لرجوعهما الى وقوع النسبة او لا وقوعها وان اخذ وجود الفرس
فى نفسه وسلبه وجوده بالمعنى المصدرى كان التقابل بينهما تقابل
السلب والايجاب المعتبر فى المفردات وكان تقابلا باعتبار الحلول فى
الحقيقة الفرسية بان يكون الحلول فى الايجاب وسلبه فى السلب على
قياس الحمل فى القضايا وان اخذ مفهوم الفرس من حيث هو وسلب
مفهومه لا بالمعنى المصدرى كان التقابل بينهما خارجا عن الاقسام
الاربعة بل يسمى ذلك تباينا لا تقابلا لكونه باعتبار الحمل دون الحلول
وما

وما قيل ان السلب لا يضاف الى الوجود فهو لو سلم كان فى السلب المعنى المصدرى
فهذا الزاعم ان زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل السلب والايجاب نظرا
الى الوجهين الاولين فصحيح وان زعم ان بينهما هذا التقابل نظرا الى هذه
الوجوه مطلقا فليس بصحيح التقابل بالذات اى اراد ان التقابل مقول
على اقسام اربعة بالتشكيك واستدل عليه اولا بان التقابل بالذات انما
هو بين السلب والايجاب فان معنى التقابل استلزام كل من المتقابلين
سلب الآخر وهذا المعنى فى السلب والايجاب بالذات وفى سائر الاقسام
بالعرض ولا شك ان التقابل بالذات اولى من التقابل بالعرض والمراد
بالتقابل بالذات نفى الواسطة فى العروض لا نفى الواسطة فى الاثبات والا
يكون الاقسام الثلاثة تقابلا فى الحقيقة ولا يكون الحكم بالتقابل بين الضدين
مثلا بديهيا وثانيا بان السلب ينفى نفس الايجاب بخلاف الضد فانه لا
ينفى نفس الضد الآخر بل عارضه ولا شك ان النافى للذات اولى فى امتناع
الاجتماع من النافى للعرضى ويرد على الاول انه لو سلم ان معنى التقابل
هو استلزام كل من المتقابلين سلب الآخر فلا نم ان هذا المعنى يثبت فى
الاقسام الثلاثة بواسطة السلب والايجاب وعلى الثانى لا نم ان احد
الضدين لا ينفى نفس الضد الآخر بل كما انه ينفى عارضه ينفى نفسه ولو
سلم فنفى احد المتقابلين الآخر ليس نفى التقابل بل لازم ماله لا على التعيين
فما يلزم هو تشكيك لازم التقابل فى المتقابلات وتحقيق المقام انه لا
اختلاف فى مفهوم التقابل ضرورة ان مفهومه يصدق على اقسامه الاربعة
على السوية كيفا والتقابل المصدرى نوع للتقابلات وهى حصص منه بل
التشكيك انما هو فى الحاصل منه اى مفهوم التقابل بالنسبة الى المتقابلات
وذلك يرجع الى التعاند الذى هو مفاد القضية المنفصلة والتباعد الذى
هو بحسب التحقق فى الواقع اما الاول فلان التعاند بين النقيضين اقوى
من التعاند بين الضدين لتعاند النقيضين فى الصدق والكذب معا وتعاند
الضدين فى الصدق فقط واما الثانى فلان التعاند بحسب التحقق بين

الضدين اقوى من التباعد بين السلب والايجاب لان الجسم الابيض ابعد عن
الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف فان الابيض متصف بسلب السواد
مع امر زائد عليه وهو الاتصاف بالبياض المانع عنه والجسم الشفاف
متصف بسلب السواد فقط وبهذا التحقيق يرتفع الاختلاف الذى بينهم فى
هذا المقام فافهم واستقم لما كانت العلة الخ عدل عن التعريف المشهور الذى
اورده المص فى صدر هذا الموقف وجعل العلية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المتقدم ولا
يلزم عليه ان يكون بعض المباحث طفيليا وشمول العلية على سبيل التقا
اشمل من شمولها على سبيل الاطلاق مع ان الاول معلوم بالضرورة و
الثانى غير معلوم لا بالضرورة ولا بالبرهان تصور احتياج الشئ
الخ يطلق العلية على معنيين الاول كون الشئ محتاجا اليه والثانى كونه
مترتبا عليه اى كونه بحيث لولاه لامتنع وجود الآخر وكونه متقدما على
الآخر بالذات وهما متلازمان ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه
والمترتب عليه هو المحتاج اليه ولكل منهما معنى مصدرى يا مصادف هو
للمعلولية المصدرية ومعنى آخر هو منشأ الانتزاع والمقصود ههنا هو
المعنى الاول بالمعنى المصدرى وتصور كنهه ضرورى فان كنهه ليس الا
ما يحصل فى الذهن عند الانتزاع على قياس سائر المعانى المصدرية فلا
يرد عليه ان اللازم من التصديق الضرورى مطلقا ان الحاصل لكل احد
ممن يقدر على الكسب وممن لا يقدر عليه ان يكون اطرافه ضرورية بنوع
ما وهو مما لا يقبل النزاع ولا يحتاج الى البيان فالمحتاج اليه الخ فيه اشارة
الى ان المحتاج اليه فى عدم الشئ لا يسمى علة لذلك الشئ بل يقابل علة العدم
وكذا المحتاج حقيقة هو وجود الشئ لا نفسه كما ذهب اليه القائلون
بالجعل المؤلف واثر الجعل عندهم وان كان هو الاتصاف والنسبة الى الطرفين فيها
سواء الا ان محط الحكم هو المحمول دون الموضوع والعلة اما تامة الخ فيه
مسامحة لان الوحدة معتبرة فى المقسم فلا يصدق على العلة التامة فانها

علل

علل كثيرة وليست علة واحدة كما سيأتى فان كان ما به الشئ بالفعل
اى يكون نفسه مقتضية لحصوله بالفعل من حيث هى لا من حيث انها
مستلزمة لامر آخر وكذا المراد بما به الشئ بالقوة فلا ينتقض تعريف
ماهيتى العلتين بمادة الفلك منعا وجمعا لانا نقول الخ هذا الجواب
بعد التسليم ان صورة السيف هى الشكل المخصوص دون ما هو مبدأ
الآثار المختصة به وحاصله ان هذا الشكل مطلقا ليس صورة للسيف
بل الشكل المقارن لمادة الحديد ولك ان تقول فى الجواب ان السيف مركب
صناعى والكلام فى المركب الحقيقى وليس المراد فيه تعريض للمص حيث
اطلق الصورة والمادة مكان العلة الصورية والمادية والحق انه
قد يفرق بين الصورة والمادة وبين العلة الصورية والمادية بعمان
الجواهر والاعراض وربما لا يفرق بينهما فيطلق الصورة والمادة موضع
العلة الصورية والمادية كما ان الشيخ فى الهيات الشفا اطلق العنصر و
الصورة على ماهيتى العلتين هذا واما ما ذكره بعض المحققين ههنا ان
الغرض منه دفع سوال يرد وهو ان ايراد مباحث العلة الصورية والمادية
فى الامور العامة دخيل حيث لا يتحققان فى الاعراض ففيه انهما على ما
بين هذا المحقق لا يتحققان فى الانواع الحقيقية من الاعراض والمعتبر
فى الامور العامة شمولها الماهيات الحقيقية ثم ههنا اشكال وهو
ان العلة الداخلية لا تنحصر فى العلة الصورية والمادية لانهما لا
يتحققان فى بعض الاعراض المركبة كالحلقة المركبة من الشكل واللون
والعشرة المركبة من الوحدات كيف والعلة المادية يجب ان تتقدم على
العلة الصورية واجزاء هذه الاعراض ليس بينها تقدم وتاخر ولك
ان تقول الحلقة ليس مركبا حقيقيا اذ التركيب الحقيقى ان يترتب على
المركب اثر سوى مجموع آثار الاجزاء والحلقة ليس لها اثر كذلك واما
العدد فليس محتاجا الى الوحدات فى الوجود بل فى التاليف فقط فالتاثير
فيه هو بعينه التاثير فيها كما يشهد به التامل الصادق فليتامل ولها

اى للمادة بهذه الاسماء اسما للهيولى العنصرية واطلاق المادة والطينة
عليها باعتبار انها مشتركة بين الصور ولها اسم آخر هو اسم الموضوع قا
قال الشيخ فى طبيعيات الشفا وهذه الهيولى من جهة انها بالقوة قابلية
لصورة او بصورة فتسمى هيولى لها ومن جهة انها بالفعل حاملة لصورة
فتسمى فى هذا الموضع موضوعا لها وليس معنى الموضوع ههنا معنى الموضوع
الذى اخذناه فى المنطق جزء رسم الجوهر فان الهيولى لا يكون موضوعا
بذلك المعنى البتة ومن جهة انها مشتركة للصور كلها تسمى مادة و
طينة ولانها تنحل اليها بالتحليل فتكون هى الجزء البسيط القابل للصورة
من جملة المركب وتسمى اسطقسا وكذلك كل ما يجرى فى ذلك مجراها و
لانها يبتدء منها التركيب فى هذا المعنى بعينه تسمى عنصرا وكذلك كل
ما يجرى فى ذلك مجراها وكانها اذا ابتدء منها تسمى عنصرا واذا ابتدئ
من المركب وانتهى اليها تسمى اسطقسا اذ الاسطقس هو ابسط اجزاء
المركب العلة الغائية فسر الغاية بالعلة الغائية لان الغاية اعم من
العلة الغائية فان الاثر المترتب على الفعل من حيث انه نتيجة لذلك
الفعل يسمى فائدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية
له ثم ذلك الامر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على
الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى الفعل
علة غائية وان لم يكن سببا كان فائدة وغاية فقط لتوقفه عليهما اى كون
الفاعل والغاية علتين للوجود فقط انما هو على تقدير الجعل المولف بل
الحق انهما فى المعلول المركب على كلا التقديرين ليسا علتين حقيقة للوجود
ايض فان الكل يستتبع الاجزاء فى التقوم والوجود كما يشهد به الوجدان
السليم قال الشيخ فى طبيعيات الشفا الفاعل والغاية كانهما مبدأن غير
قريبين من المركب المعلول فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون
سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا من المعلول او
يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة والغاية سبب للفاعل

فى انه

فى انه فاعل وسببا للصورة والمادة بتحريكها للفاعل فان الموجب
لا يكون اى الموجب التام لا يكون لفعله علة غائية خارجة عن ذاته فلا
يرد عليه ان الفاعل الموجب عندهم يجوز ان يكون نفسه علة غائية بل
صرحوا بان ذات الواجب تعالى علة غائية كما انه علة فاعلية مع ان
الايجاب ههنا مقابل الاختيار الذى هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل ويندفع عنه ما اورده الامام فى شرح الاشارات من
ان الحكم بكون العلة الغائية مخصوصة بالفاعل المختار ينافى ما حكموا
به من اثبات الغايات اى العلل الغائية للطبائع اذ لا اختيار لها ضرورة
وذلك لان الطبائع ليست موجبة تامة لآثارها بل صرحوا بانها ليست
فاعلة لها اصلا ولا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه المحقق الطوسى من التزام
تحقق الشعور فيها قال الشيخ فى الالهيات العلة الفاعلية الطبيعية لا تفيد
وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات
مبدء حركة الغاية معلولة اى فى عالم الكون والفساد وقال الشيخ
فى الهيات الشفا فاذن الذى بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية
ان تكون علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعة
فى الكون ان يكون معلولا والتحقيق على ما يقتضيه النظر الدقيق ان
العلة الغائية علة محضة وليست معلولة اصلا لان الفاعل فى الوجود
مطلقا ليس الا الواجب تعالى وهو فاعل لاجل ذاته لا لاجل غيره ولا علة
لفاعليته بل هو فاعل لذاته كيف وعلمه تعالى علم فعلى لا يعزب عنه شئ
فكما ان الفاعلية ينحصر فيه فكذا الغاية فافهم فانا اذا وجدنا اى بعنى
ان الامكان موضوع اولا فكانه قيل ما يحتاج اليه الممكن بعد ثبوت
الامكان فلا يرد عليه ان كون الامكان وصفا للمعلول لا يقتضى عدم اعتباره
فى جانب العلة كما فى العلة المادية والصورية وهذا الوجه بعينه يجرى
فى عدم اعتبار الاحتياج جانب العلة واما التاثير والوجوب فوجه عدم
اعتباره ههنا ان التاثير يرجع الى نفس العلة والوجوب الى نفس المعلول ولا

يبعد ان يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على نفسه بمرتبتين
لكونه علة للاحتياج ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة
واحدة فتدبر فتقدمها على المعلول الخ انت تعلم ان العلة التامة عبارة
عن آحاد العلل الناقصة لا عن المجموع المركب منها المغاير لها والا يصدق
العلة عليها كما يصدق على العلة الناقصة وتكون واحدة من العلل الناقصة فكان تقدمها بمعنى تقدم آحادها لا بمعنى تقدم مجموعها ولا بمعنى
تقدم كل واحد واحد منها والفرق بين الآحاد المحضة والمجموع وكل واحد
واحد وكذا بين تقدم الآحاد وتقدم المجموع وتقدم واحد واحد مما لا
يخفى وبهذا يظهر لك ان وجود العلة هو وجودات العلل الناقصة و
عدمها هو عدم آحادها وبه ينكشف لك ان عدم المعلول يستند الى عدم
احدى العلل الناقصة لا بخصوصها فما قيل ان عدمه يستند الى عدم
العلة التامة لا الى عدم العلة الناقصة لا بخصوصها ولا لا بخصوصها
ساقط فتامل لعل الحق لا يتجاوز عنه اذ مجموع الاجزاء الخ قد عرفت
سابقا ان العدد سواء كان مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه
ليس مركبا من الاعداد فلا يكون مجموع المادة والصورة جزءا للعلة التامة
فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه بل ليس ههنا في الحقيقة جزء وكل لما عرفت
ان العلة التامة آحاد محضة قلنا انه جزء للفاعل الخ حاصله ان المراد
بالفاعل ههنا هو الفاعل المستقل بالتاثير فكان وجود الشرط وعدم
المانع من تتمته وقيوده وكان ذكره متضمنا لذكرهما تضمن ذكر المقيد ذكر
القيد فلا حاجة الى افرادهما بالذكر بل يجب عدم ذكرهما لان المعلول يتوقف
على المقيد فقط اي ما يصدق عليه المقيد ولا يتوقف على القيد بل يستلزمه
فان القيد خارج عن المقيد ولازم له ولا يلزم من توقف الشيء على الملزوم
توقفه على اللازم وربما اجيب عنه بان المقسم هو العلة القريبة والشرط
وعدم المانع من العلل البعيدة لان المعلول يتوقف عليهما بواسطة توقف
تاثير الفاعل عليهما لكنه يشكل بالغاية فانها من العلل البعيدة لكونها علة

فاعلية

فاعلية الفاعل ويمكن التفصي عنه بان احتياج المعلول الى الغاية في
الصدور وان كان بواسطة احتياجه الى الفاعل لكن احتياجه اليها في
نحو الصدور الواقع على وفق الارادة بلا واسطة فان للمعلول بحسب
نحو تقومه ووجوده احتياجات الاول احتياجه في التاليف وهو الى المادة
والصورة فقط لا الى غيرهما من العلل لا بالذات ولا بالعرض كما عرفت
والثاني احتياجه الى نفس الصدور اي لا من حيث وقوعه على وفق
الارادة وهو اولا وبالذات الى الفاعل وثانيا وبالعرض الى سائر العلل
والثالث احتياجه في الصدور من حيث هو واقع على وفق الارادة وهو الى
الفاعل والغاية اولا وبالذات والى غيرهما ثانيا وبالعرض فتامل جدا
وقد يجعل لان الخ هذا الجاعل كانه اخذ المادة بمعنى القابل مطلقا
لا بمعنى الخارج على هذا التقسيم فلا يرد عليه ان جعل الشرط وعدم المانع
من تتمة المادة مع تحققهما فيما لا يتحقق فيه المادة كالبسائط بعيد
قال الشيخ في الهيات الشفا فيكون المبادي اذن كلها من جهة اربعة لانك
ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من الشيء غير العنصر الذي
هو جزء كانت خمسة فان اخذت كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما في معنى القوة
والاستعداد كانت اربعة نعم يرد عليه ان حيثية استجماع الشرائط و
ارتفاع المانع في القابل تعليلية لا تحتمل التقييدية لان القابل ذاته
من حيث هو فكان معنى كون الشرط وعدم المانع من تتمة المادة انهما من
توابع المادة وداخلان في عدادها ولا يخفى انه لا يدفع النقض الا بتكلف
وايضا الموضوع الخ فيه ان الموضوع داخل في الشرط وقد مر انه من تتمة
الفاعل والمادة فلا حاجة الى التعرض به ولعل ذلك مبني على تفسير
الشرط بما لا يشمل الموضوع كما هو المتبادر منه فان قلت اذا جعلت
الخ هذا السؤال لا يرد على تقريرنا معنى كون عدم المانع جزءا للفاعل لكن
يجوز ان يتوقف الخ فان قلت عدم المانع سلب بسيط لا حقيقة له وثبوت لشيء
فكيف يجوز ان يتوقف عليه شيء قلت هذا كالمجهول المطلق حيث حكم عليه بانه

لا بحكم والجواب الجواب بل معناه الا بل معناه انه من قيود الفاعل المستقل بالتاثير ولوازمه فالمعلول لا يتوقف عليه اصلا الجنس اذا اخذ الخ حاصله ان الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كانا متحدين مع الماهية واذا اخذ بشرط لا شيء كانا مادة وصورة فلا يرد عليه ان الكلام في الجنس والفصل من حيث الجنسية والفصلية وكونهما مادة وصورة باعتبار آخر لا ينفع او نقول الا يفهم منه ان الاجزاء العقلية علل واجزاء بحسب الوجود الذهني والامر ليس كذلك فانها ليست اجزاء في كلا الوجودين كما مر تحقيقه كيف والجزئية والاجزئية لا تختلفان باختلاف الوجود اما ان يكون جزءا عقليا الخ الجزء العقلي ليس من اقسام العلة لانه ليس جزءا في الخارج الحقيقة كما سبق الاول لو علل الخ لا يخفى ان هذا الدليل يدل على امتناع تعدد العلة التامة بمعنى المحتاج اليها مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل البدلية وكذا على امتناع تعددها بمعنى المترتب عليها مطلقا فان الشيء لا يترتب الا على ما تحتاج اليه ولو ترتب في ظاهر الامر على شيئين كان في الحقيقة مترتبا على القدر المشترك بينهما منشأ الاحتياج الخ ان اريد بالعلية كون الشيء محتاجا اليه فبعد الاحتياج والعلية معية وان اريد بها الترتب فالامر بالعكس فلا استحالة فيه الخ انت تعلم ان الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العلتين موجودة ووجد المعلول بوجودها والاخرى معدومة ولم يعدم المعلول فيلزم الترجيح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحققة مع تحقق احد المعلولين دون الآخر بل يلزم ترجح المرجوح لعدم احتياج العدم الى التاثير مع ان هذا الدليل كما اشرنا اليه يدل على امتناع توارد العلتين مطلقا ضرورة ان الاحتياج وعدمه لا يختصان بحال الوجود فيلزم تحصيل الحاصل اي تحصيل الحاصل بتحصيل آخر لان تحصيل العلة الثانية مغاير لتحصيل العلة الاولى بالضرورة كيف وتحصيلها انتفى بانتفائها لامتناع زوال المعروض وبقاء العارض فلا يرد عليه ان الثانية تفيد

اصل

اصل الوجود في الزمان الثاني فالفاعل في كل زمان يفيد اصل الوجود وتلك الافادة مستمرة باستمرار الوجود سواء كانتا من علة واحدة او متعددة لانا نقول الخ انت خبير بان عدم العلة علة تامة لعدم المعلول ولا يمكن تخلفه عنه كما لا يمكن تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة فانه كما يقال وجدت العلة فوجد المعلول يقال عدمت العلة فعدم المعلول بلا فرق فذلك الاستلزام كاستلزام وجود العلة لوجود المعلول لا يتوقف على امتناع ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان ولو لم يستلزم عدم العلة عدم المعلول لكان وجوده اعم من وجودها واللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم فيكون العلة حقيقة هي القدر المشترك بين هاتين العلتين وقد يقال الخ لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل منهما مغايرا للتاثير الآخر فيلزم تحصيل الحاصل المستحيل والحق ان المؤثر على ذلك التقدير حقيقة هو القدر المشترك وكانت خصوصية كل منهما ملغاة في التاثير فانا لا نعني الا ما يتبعه الترتب ولا شك ان المرتب عليه في الحقيقة على ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلية بمعنى الترتب بمعنى كون الشيء محتاجا اليه متلازمان كما اشرنا اليه في صدد هذا المرصد والمقصود في هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الثاني كما ان المقصود في الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تغفل نحو مرقود يجري ذلك في الجسم عوارضات متعددة فان الحركة القائمة بجسم واحد حركة شخصية مركبة من الحركات الشخصية القائمة باجزاء ذلك الجسم حاصلة عن كل من الدافع والجاذب لكنه اجرى في الجزء الاول لكونه اظهر فان استقلال الخ فيه انه يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد على سبيل البدلية وقد عرفت انه محال مطلقا فالصواب في الجواب ان هذه الحركة المخصوصة لا يمكن ان تحصل عن احدهما بذلك الدفع المخصوص او الجذب المخصوص سواء اعتبرا نفرادهما اولا بل تحصيل عن مجموعهما فالعلة المستقلة

هو المجموع وكل واحد ليس علة مستقلة على معنى الخ هذا على تقدير ان
لا يكون الكلي الطبيعي موجودا واما على تقدير وجوده فالمعنى ان
الطبيعة تستند الى الطبيعة والفرد الى الفرد لا ان الطبيعة في ضمن الفرد
تستند الى علتين فان ما يدل على امتناع استناد الواحد الشخصي الى
علتين يدل على امتناعه لكنا استناد الطبيعة الى الطبيعة في غير الفاعل
والمادة والصورة فان مفيد الوجود يجب ان يكون متعينا وكذا الجزء الخارجي
على ما يشهد به الضرورة واما سائر العلل فيجوز ان يكون طبيعة نوعية
بل جنسية او منضما الى غيره هو محل الاخر اما وحده او منضما الى غيره
لكن ههنا هو الاول دون الثاني فان المخالفة نسبة تتوقف على الطرفين
وتحصل بمجرد حصولهما فكل من المخالفين مستند الى محله بان يكون طرفا
ومحلا له والى محل الاخر بان يكون طرفا له فقط وبذلك الاعتبار يصير
مجموع المحلين علتين متعددتين وبهذا ظهر ان العلة الواحدة يجوز ان
يستند اليها معلولان بان يتعدد باختلاف نحو العلة عند ما يقول
الخ لا يخفى ما فيه وكانه اراد ان المخالفتين على تقدير اعتبارية الاضافات
لا يكونان مثلين لاختصاصهما في الاصطلاح بالموجودتين الخارجيين او اراد
انهما على ذلك التقدير لا يكونان معلولين لاختصاصهما ايضا بالموجودين
الخارجيين في الاصطلاح فانما يصح على تقدير الخ وكذا لا يصح بحسب الوجود
الذي بينهما تمايز فيه فان الفصل بحسب ذلك رافع لابهام الجنس وليس
علة له كيفا وتحمل الجنس على الفصل وهما تحملان على النوع بحسب ذلك
الوجود ولا تحمل معلول على علة ولا المعلول والعلة على المركب منهما فان
العلة الخ فيه نظر اولا بانه قد سبق ان الطبيعة لا تستند الى علتين لانها
غير موجودة في الخارج فكيف تكون طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة
الا ان يقال المراد بطبيعة النار صورتها النوعية ولم يلائم قوله كما ان
المعلول طبيعة الحرارة وثانيا بانه قد مر ان معنى استناد المعلول النوعي الى
العلتين المستقلتين ان يستند فرد منه الى علة وفرد آخر الى علة اخرى
فان

فان اعتبر افراد النار والحرارة يصح التمثيل الا ان يقال الكلام في تعليل
الواحد النوعي بالعلتين المستقلتين المختلفتين بالنوع كما يدل عليه
ما نقل عن الملخص وان دل جواز التعليل بالعلتين المتحدتين بالنوع على
جواز ذلك المعلول الواحد بالنوع الخ هذا بمعنى استناد النوع الى
الجنس واستناد الفرد الى الفرد او الى النوع على تقدير وجود الكلي الطبيعي
واما على تقدير ان لا يكون موجودا فمعناه استناد الفرد الى الفرد فقط
بان يكون هذه المعينة الخ انا نعلم ان هذه المعينة على ذلك التقدير
لا يكون علة سواء اريد بالعلة كون الشيء محتاجا اليه او كونه مترتبا
عليه اما الاول فظ واما الثاني فلانه يساوق الاول ولعل المراد بالتعين
من جانب العلة ان لا يدخل لتعينها في تحقق المعلول بل العلية تستدعي
تعينها لاستلزام كون الشيء علة ان يكون متعينا لكن ذلك انما هو في
الفاعل والجزء الخارجي فقط كما اشرنا اليه فحاصل الجواب ان معنى تعليل
الواحد النوعي بالعلتين ان الماهية من حيث هي محتاجة الى القدر
المشترك بين العلتين المستقلتين ومستندة اليه ومن حيث الخصوصيتين
محتاجة ومستندة الى كل من الخصوصيتين فان اريد في السؤال باحدى
العلتين احداهما من حيث الخصوصية نختار الشق الاول والا نختار
الشق الثاني ثم الصواب في الجواب الخ هذا الجواب على تقدير نفي الكلي
الطبيعي واما على تقدير اثباته فالجواب هو الاول على ما قررناه
كالمبدأ الاول المبدأ الاول بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية عند
الحكماء واحد لا تعدد فيه لان صفاته الحقيقية عندهم عين ذاته وصفاته
الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب وهو عين الذات
واما وحدته بحسب الشرائط والقوابل فالمشهور انهم يقولون به وبنوا عليه
ما اشتهر عنهم في صدور الكثرة والتحقيق انهم لا يقولون به كما صرح به
الشفا وغيره كيف وعلمه تعالى عندهم علم فعلي محيط بجميع الممكنات بحيث
لا يعزب عنه شيء قال شارح الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادي

بانهم نسبوا المعلولات التى هى المرتبة الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة للافاضة وبعده مولخذة تشبه المواخذة اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
له على الاطلاق وقال بهمنيار فى التحصيل ان سالت الحق فلا يصح ان
يكون علة الوجود الا ما هو برى من كل وجه عن معنى ما بالقوة و
هذا هو وصف الاول لا غير وبالجملة اتفقت كلمة الكل على ان الايجاد
مختص بالواجب لذاته وعامة الاشاعرة توغلوا فيه حتى نفوا العلية
مطلقا عما سواه تعالى الا ان اكثر المحققين منهم اثبتوها ولنا فى هذا
المقام برهان شريف سنذكره ان شاء الله تعالى ولا يلتبس عليك
لا يخفى عليك ان الاشاعرة وان اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لكنها
عندهم ليستا جهات لصدور الكثرة عنه لانها مشتركة بين معلولاته بل
جهات الصدور عندهم تعلقات الارادة كيف ولو صدر العالم عنه من
حيث هو او من حيث صفاته القديمة يلزم تخلف المعلول عن علته التامة
او قدم العالم بجميع اجزائه فالمبدء الاول على رايهم لا يندرج فى هذه
القاعدة لان تعلقات الارادة عندهم جهات الصدور لا لانهم اثبتوا
حقيقة زائدة وقد يقرر هذا الوجه الذى يمكن ان يستند ههنا وجه
اخصر وهو انه اذا صدر عن الواحد الحقيقى اثنان كان صدور احدهما
عنه باحد المصدريتين وصدور الآخر بمصدرية اخرى فلا يكون
صدورهما من جهة واحدة ويرد على النقض ايراد الثالث انه يجوز ان يكون
كل من المصدريتين عين المصدر على نحو ما قال الحكماء فى عينية صفات
الله تعالى والجواب ان اتحاد المصدريتين يستلزم اتحاد الصادرين
بالضرورة واتحادهما مع تعدد الصادر غير معقول وتحقيقه ان للايجاد
معنيين الاول ايجاد حقيقى مقدم على الوجود يقال اوجد فوجد و
الثانى ايجاد اضافى متاخر عنه والكلام ههنا فى المعنى الاول ولا شك

ان

ان اتحاده ذاتا واعتبارا يستلزم اتحاد اثره كذلك بالضرورة فتامل
والجواب عن الاول ان المصدرية الحقيقية التى هى ما به المصدر به امر اعتبارى
الذات نقلم ما فيه والحق ان الكلام فى المصدرية الحقيقية التى هى ما به
المصدرية ومنشا لانتزاع المصدرية المصدرية وهى بهذا المعنى موجودة
فى الخارج والا كان لانتزاعها منشا آخر ولا يتحقق المصدرية والصادر
اصلا وهى على تقدير تعدد الصادر لا تكون عين المصدر فانها على ذلك
التقدير تتعدد ولو بالاعتبار والمفروض ان المصدر واحد حقيقى لا
تعدد فيه اصلا فتدبر اذ لولاها لم يكن اقتضاها الخ فان قلت لم لا
يجوز ان يترجح ذلك الاقتضا باقتضا آخر وهكذا فغاية ما يلزم عليه
هو التسلسل فى الامور الاعتبارية قلت لا بد فى اقتضا المعلول الآخر
من مرجح مع ذلك مما يشهد به الوجدان وما ذكر تنبيه عليه او غير
متشاركة فيها الخ اشارة الى دفع ما اورده بعض المحققين من انه اذا
اشتركت الخصوصية بين الجميع لكانت مع القدر المشترك فلو اقتضت
شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة بخصوصياتها
وانت خبير بان مناسبة احد المتباينين بالخصوصية المشتركة ليستا من
جهة ما هو مباين للآخر والا لم يكن لذلك الآخر مناسبة مع تلك
الخصوصية المشتركة بل من ما هو متحد به فى وجه ما فيلزم ان يكون
هناك اشتراك فى جهة واحدة يتعلق بها الخصوصية حقيقة ولئن
سلم الخ ههنا مقامان الاول ان الواحد من حيث هو واحد ولا يصدر عنه
الا الواحد والثانى ان المبدء الاول كذلك وهذا الايراد متعلق بالمقام
الثانى ومندفع لان جميع الاضافات فى المبدء الاول عندهم يرجع الى
حيثية الوجوب وهو عين الذات كما اشرنا اليه سابقا نعم يرد عليه ان
المبدء الاول يجوز ان يصدر عنه الكثرة نظرا الى الشروط والقوابل
الخارجة عن ذاته على ما ذهب اليه المحققون منهم كما مر من الاشارة
اليه فالصادر الاول يجب ان يكون واحدا لا غير قال الامام الرازى الخ

قد عرفت ان المصدرية عبارة عن الخصوصية بجهة صدور آ كانت
مختصة به بحيث لا يشارك فيها غيره فكانت جهة صدور جهة للاصدور
لا آ فلو صدر ب بهذه الجهة يلزم التناقض بين صدور لا آ الذي
يتضمنه صدور ب ولا صدور لا آ الذي يتضمنه صدور من حيث
اختصاص الجهة به فالتناقض انما هو بين صدور لا آ ولا صدور
لا آ لا بين صدور آ قال بعض المحققين صدور لا آ ليس صدور آ فهو
لا صدور آ فما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا لم
يكن له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية
اخرى بلا صدور آ منه من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية
واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس ر
التشنيع وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث
الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من جهة
واحدة وارد عليه اولا بانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحركة ضدا
للسواد لان الحركة لا سواد والسواد لا حركة فلا يمكن ان يجتمعا من
جهة واحدة فيتحقق التقابل بينهما ولما كانا وجوديين كانا متضادين
وثانيا بان للصدور نقيضين احدهما باعتبار حمل الاشتقاق وهو
رفع الصدور وثانيهما باعتبار حمل المواطاة وهو اللاصدور اعني
المغايرة للصدور ولا يمتنع اجتماع الصدور واللاصدور بحسب حمل
الاشتقاق اذ اللاصدور ليس نقيضا له بهذا الاعتبار وانت خبير بان
المصدر من حيث هو مصدر لـ آ ليس مصدرا لـ ب بل ليس شيئا الا
مصدر الالف كما ان الانسان من حيث هو ضاحك ليس كاتبا ولا شيئا
آخر الا ضاحكا ضرورة ان الضحك مغاير للكتابة والاتصاف به مغاير
للاتصاف بها فلو كان مصدر آ ب مصدرية آ ومصدريته ب امر واحد
يلزم اجتماع النقيضين فان المصدر على هذا التقدير يكون مصدرا لب
من حيث هو مصدر لـ آ وقد عرفت انه من حيث هو مصدر لـ آ ليس م
مصدرا

مصدرا لب فيجتمع النقيضان من جهة واحدة ولو كان مصداقهما متعددا
يلزم اجتماعهما من جهتين ولعل ذلك مراد بعض المحققين ثم لا يخفى
ان ما قررنا كما يدل على ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون فاعلا
لامرين بان يكون مصداق الفاعلية امرا واحدا كذلك يدل على انه لا
يكون قابلا لهما بان يكون مصداق القابلية امرا واحدا وعلى انه لا يكون
فاعلا وقابلا لشيء واحد وفاعلا لشيء وقابلا لشيء آخر بان يكون
مصداق الفاعلية والقابلية امرا واحدا لا يقال انا نمنع قبول الشيء
الواحد للامرين من جهة واحدة يلزم ان يكون كل اثنين تقابل بالذات
وعلى ذلك التقدير يصدق انهما لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة
لانا نقول المعتبر في المتقابلين تعدد الجهة التقييدية المحضة وفي غيرهما
تعددها سواء كانت تقييدية محضة او تقييدية تعليلية والتعليلية
المحضة لا تكفي فيه فان مصداق القضية يجب ان يكون مرتبطا بموضوعها
كما يشهد به الضرورة وايضا المتقابلان يمتنع اجتماعهما نظرا الى ذاتيهما
واما غير المتقابلين فامتناع الاجتماع فيه ليس كذلك فتامل جدا
واعترض على هذا ان القابلية لها معان الامكان الذاتي والامكان
الاستعدادي والاتصاف والظاهر ان هذا الدليل مختص بالمعنيين الاولين
والدليل الاول شامل للمعاني الثلاث ولك ان تقول قد تقرر عند
المحققين ان الواجب تعالى موجد الكل وفاعله فالمتصف بالفاعلية في
المرتبة الاولى الذات البحت وفي المراتب الاخر الذات من حيث الاقتران
بامر على ان يكون الحيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي فنسبة الفاعل اي المتصف بالفاعلية الى
المعلول في جميع المراتب بالوجوب بخلاف القابل فان نسبته الى المقبول
في جميع المواد بالامكان لان المتصف بالمقبول في جميعها هو ذات القابل
والحيثية الماخوذة فيها اي حيثية شرائط الفعل والقبول حيثية تعليلية
ضرورة ان معروض السواد مثلا هو الجسم من حيث انه مقارن للشرائط

الفعل والقبول بان يكون الحيثية شرط العروض لا قيد المعروض فان
قلت ان اعتبرت الذات بعد المرتبة الاولى مع حيثية تقييدية يكون
امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج فكيف يتصف بالفاعلية قلت لا يكون
الذات فى التغاير الاعتبارى متميزة بحسب الاعتبار بان يدخل فيها
حيث كما انها فى التغاير الحقيقى لا يتميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات
فى التغاير الاعتبارى والتشخصات فى التغاير الحقيقى من لوازم الحقيقة
المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيثيات والتشخصات داخلة فى الوصف و
المفهوم دون الذات والحقيقة فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة لزم
امكان الوجوب وامتناعه لا يلزم منه الوجوب فى بعض الصور امكانه
فى جميعها والمدعى لا يتم بدون ذلك ومن المعلوم ان فى جميع الصور ان اعتبر
الفاعل والقابل مع الفعل والقبول لزم الوجوب فى كليهما مع ان هذه الاعتبارات
بمعزل عما نحن فيه وان اعتبر لا مع الفعل والقبول لزم فى كليهما وجوب
الوجوب او وجوب الامكان ورد هذا الجواب الخ اورد عليه ان المفروض
عدم اختلاف الجهة فى الفاعلية والقابلية واما تغاير الفاعلية والقابلية
نفسهما فلا مجال لنفيه فجاز ان يكون بالقياس اليهما نسبتان مختلفتان
ولا يخفى ان اللازم ههنا هو الوجوب والامكان بالقياس الى المفروض
الفاعلية والقابلية من حيث هو لا من حيث انه فاعل وقابل سواء
كان زمانية متناهيا او غير متناه فيه ان الحركات الغير المتناهية بالعدد
فى متحرك متناه لا يحصل الا فى الزمان الغير المتناهى واللاتناهى بحسب
مستلزم للاتناهى بحسب المدة واما زمان ما نهاوح اما الخ لا يخفى ان
الزمان فى جانب المستقبل غير متناه بمعنى انه لا يقف عند حد وغير
المتناهى بهذا المعنى يرجع الى المتناهى فان ما يتحقق منه ليس الا متناهيا
فاللاتناهى بحسب المدة ليس باعتبار لاتناهيه فى جانب المستقبل بل
باعتبار لاتناهيه فى جانب الماضى فما ثبت فى الشرع من دوام نعيم الجنة
وعذاب اهل النار ليس فيه اللاتناهى بحسب المدة لا بحسب العدة حقيقة
فان

فان قلت الزمان يقبل الانقسامات الغير المتناهية بمعنى انها لا
تقف عند حد فكيف يكون اللاتناهى بحسب الشدة باعتبار لاتناهى
الزمان فى القلة والنقصان قلنا نفرض حركة تقطع مسافة معينة
فى زمان معين ثم نفرض حركة تقطع هذه المسافة فى نصف ذلك الزمان
ثم فى نصف نصفه وهكذا فى جميع اجزائه الفرضية المتناقصة حركات
متفاوتة المراتب فى السرعة فلا شك ان المراتب التحتانية فى السرعة
اضعف من المراتب الفوقانية وانها منتزعة منها بضرب من الانتزاع و
مندرجة فيها على غموض الاندراج حتى ان الوهم العامى اذا قاس بين
هذه المراتب بما ذهب الى ان الفوقانية متالفة من التحتانية فكان
غير متناهية فى الشدة هو فوق هذه المراتب باسرها ولاتناهيه باعتبار
لاتناهى تلك الاجزاء الفرضية الزمانية او باعتبار لاتناهى عدد هذه
المراتب المفروضة وهو على تقدير الوجود يحصل فى الآن دون الزمان
فان كل ما يفرض فى الزمان هو تحته فى السرعة وبهذا التقرير يتضح لك
ان الاعتراض المذكور فى الشرح نشا عن عدم تصوير اللاتناهى بحسب
الشدة ثم من البين ان اندراج هذه المراتب فيه ليس على سبيل التحقيق
بل على سبيل التخييل فلو فرض وجوده لكان طرفا لها وعلى ذلك يبتنى
الدليل الذى اورده بهمنيار فى التحصيل وحاصل ان هذا الغير المتناهى
ان لم يكن اشد منه فهو نهاية وان امكن فلم يكن غير متناه ونحو له
ما ذكره الشيخ فى النجاة وهو انه لا معنى للاتناهى فى الشدة بخلاف المدة
والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهى على تقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى
وعدة اخرى فان انتفاء المرتبة الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية الشد
فيكون تلك القوى الخ فيه ان المؤثر فى الابدان هى النفوس المجردة
لا القوى الجسمانية وان سلم فاللازم هو اللاتناهى بمعنى لا انقطاع وذلك
يرجع الى التناهى كما اشرنا اليه وان سلم فليس هذه الاثار مع اتساق
وانتظام والحقاق الاثار الغير المتناهية وان كانت منتظمة موجودة

فامتناعها لاتختص بالقوة الجسمانية بل غير الجسمانية ايض لايقوى
عليها وان لم تكن منتسقة موجودة فامكانها لاتختص بغير الجسمانية
بل الجسمانية ايض تقوى عليها قال الشيخ فى طبيعيات الشفا اذا كان الجسم
لايقوى على ترتيب غير متناه فذلك بين مما قلناه واما اذا كان كل كثرة
منها غير منتظمة فى ترتيب واحد ويكون الكثرة جنسا واحدا لا ترتيب
فيه فلا تبين لنا فى هذا العلم امتناعه فيكون التفاوت بين اثريهما الخ
اى من حيث انهما اثران لهما ضرورة ان البحث فى آثار القوى من حيث انها
آثارها فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون فى الكبير والصغير عائق يمنعهما عن
التاثير ويكون ذلك العائق فى الكبير اكثر ممانعة كالملاقاة فى الكبير لزيادة
حجمه اكثر ممانعة قال الشيخ فى طبيعيات الشفا الكلام فى هذه التقديرات
كله كالكلام فى تقديرات فرضناها فى قوام الملاء والخلا وذلك لانا ليس
نحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ان ما تقدم برهانه
يوجب هذا الحكم فهو متناه على نحو تقديرات التى يفعلها المهندس سواء
واحد الخ اى من مبدا واحد الى جانب الماضى لا الى جانب المستقبل والا
يكون الحركتان اللتان فرضناهما غير متناهيين لما مر اليه الاشارة والا
يظهر التفاوت بينهما اذ ح لا يكون الخارج من القوة الى الفعل منهما فى كل وقت
الا متناهيا الاول ان القوة الخ انت تعلم ان الآثار المختلفة التى يقال
لبعضها طبيعى ولبعضها قسرى المنسوبة الى القوى الجسمانية متناهية
سواء كانت نسبتها اليها على سبيل الحقيقة اولا وهو غير لازم لجواز
الخ لا يخفى ان هذا المنع غير موجه لانا فرضنا الجسمين متماثلين فى الطبيعة
متفاوتين فى الصغر والكبر بان يكون الصغير على مقدار نصف الكبير فيكون
القوة بالضرورة مشتركة بينهما وقوية على الفعل فى كليهما ثم ما ذكرت
فى المنع يصلح للسندية فان ما يلزم هو اقلال الواحد عشر الجزء فى عشر المسافة
لجواز تفاوت الجسم الخ قد علمت من كلام الشيخ ان المعتبر ههنا تقدير
هذه المناسبات لا وجودها وهكذا نقول فى الخامس فتامل لكن

التحريك الطبيعى الخ لا يخفى ان النفوس الحيوانية والنباتية عندهم حادثة
باشخاصها فلا يتصور عدم تناهى تحريكاتها حتى يستدل على ابطاله
منقوض بالافلاك لا يظهر لهذا وجه فان حركة الفلك ارادية عندهم والكلام
فى الحركة الطبيعة والقسرية معنى تقدم العلة الخ وقد عرفت ان للعلة
معنيين احدهما كون الشئ محتاجا اليه وثانيهما كونه مترتبا عليه فلعل
المعترض اراد بالعلية المعنى الثانى وطلب للتقدم الذاتى معنى سواها
والمستدل اراد بها المعنى الاول المستلزم للمعنى الثانى وبهذا يظهر لك
ان الخلاف فى نظرية امتناع الدور وضرورته لفظى فمن ذهب الى
نظريته اراد بها المعنى الثانى قال والاولى الخ على تقدير يستدل على
امتناع الدور فهذا لا ينافى ضرورية ما ذهب اليه المقابل مع ان النظرى
هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به والاقوى هذا لا ينافى اولوية
الاولى فانه بالقياس الى الدليل الاول لانه عند المعترض نفس المدعى
بعبارة اخرى وهو ان نسبة المفتقر اليه الخ اورد عليه اولا بان هذا
الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا منافاة بينهما
وثانيا بان هذا الدليل لا يبطل جميع اقسام الدور فانه تختص بالعلة
لا ينفك المعلول عنها كالعلة الموجبة ولا يخفى ان هذا الوجوب هو بالنظر
اليه والتنافى بينهما ظ وان العلة وحدها او مع علة اخرى تستلزم المعلول
بخلاف المعلول فانه لا يستلزمها لا وحده ولا مع شئ اخر فعلى التقدير
نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة المعلول الى العلة بالامكان وهذا
كما تراه مبنى على ما ذهب اليه الش من جواز توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فالمعلول يستلزم العلة وحدها او مع علة اخرى كما ان
العلة وحدها او مع علة اخرى تستلزمه والاولى ان تحمل عبارة المتن على
ان العلة من حيث العلية واجبة بالنسبة الى المعلول من حيث المعلولية
والمعلول من حيث المعلولية ممكن بالنسبة الى العلة من حيث العلية
وان كان واجبا بالنسبة الى بعض العلل من حيث الخصوصية فتدبر لان

تحققا النسبة فيه ان التغاير الاعتباری لا بد فيه من اخذ حيثية تقييدية
فی احد المتغايرين بناوح لايكون الدور فالاولی ان يقال يلزم فی الاقوی
الاستحالة التی تلزم فی الاولی ای النسبة بين الشیء ونفسه واستحالة
اخری هی نسبة الشیء بالوجوب والامكان معا الی ذلك الشیء ولك ان تقول
فی ابطال الدور ان العلية والمعلولية من المتقابلين كالمتضايفان
فلا يمكن اجتماعهما فی محل واحد من جهة واحدة لايقال جاز ان يكون
الذی ينبغی ان يجعل معا ان الجهتان تقييديتين فان بمجرد اختلاف الحيثية
التعليلية لايكفی فی جواز اجتماع المتقابلين والدور كما لايكون مع تعدد
الحيثية التقييدية بل الدور انما يكون علی تقدير وحدة الحيثية التقييدية
سواء كانت التعليلية واحدة او متعددة لايقال الضروری فی تحقق
الدور ان يكون شیء واحد بالقياس الی آخر مفتقرا او مفتقرا اليه من جهة
واحدة وبعد ذلك يجوز ان يكون له الامكان من حيث انه مفتقر والوجوب
من حيث انه مفتقر اليه لانا نقول من البين ان الامر ليس كذلك ضرورة
ان فی استلزام العلة للمعلول وعدم استلزام المعلول للعلة حيثية العلية
والمعلولية ملغاة وان مناط الوجوب والامكان هو بعينه مناط العلية
والمعلولية ولك ان تحملها الخ وذلك بان يكون وصفا المفتقر اليه
والمفتقر بالوجوب والامكان من قبيل وصف الشیء بحال المتعلق وقد
عرفت انه لاحاجة الی ذلك فان المعنی الثانی صحيح بل اصح وانما لم يرد
الجواب الاول جدلی لان الافتقار لايختص بالموجود الخارجی والجواب
الثانی تحقيقی فان قيل اللزوم نسبة لا يتصور الا بين الشيئين فلايكون
بين الشیء ونفسه وكل من اللازم والملزوم من جهة كونه ملزوما للاخر
وجب الاخر ومن جهة كونه لازما ماله امكن قلت فی صورة التلازم المحض
يمكن نسبة كل من المتلازمين الی نفسه وكذا نسبة كل منهما الی الاخر بالوجوب
والامكان بان يكون بينه وبين نفسه تغاير اعتباری بخلاف صورة الدور
فانه لادور الا مع اتحاد الجهة والحيثية مع ان ذلك علی القول باللازم الاعم

وقد

وقد مر مرارا انه فی الحقيقة لازم للاعم وبهذا يظهر لك ان لزوم الشیء
لنفسه علی انحاء الاول ان يكون بينهما لزوم محض والثانی ان يكون بينهما
افتقار بدون الدور والثالث ان يكون بينهما افتقار مع الدور وما يمكن
منها هو الاول والثانی لكن فی النحو الثانی بعض كالعلة الفاعلية ولايمكن
ان يكون علة لنفسه اصلا علی ما يشهد به الحدس الصائب فان عنی
بالافتقار الخ لايخفی ان الافتقار معنی بديهی يقابله الاستغنا ويعلمه
كل واحد كما سبق فی صدر هذا المرصد وليس نفس امتناع الانفكاك
لامطلقا ولا مع وصف التاخر بل منشاءه الا تری انه يتصور الاحتياج ولا
يتصور امتناع الانفكاك وان اريد بالافتقار الخ لايخفی ان مبنی الدليل
المرضی ليس بمجرد لزوم افتقار الشیء الی نفسه حتی يلزم عليه ما يلزم علی
الدليل الغير المرضی بل ليس الخلل فی الدليل المرضی الا ابطال افتقار الشیء
الی نفسه سواء اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع وصف التاخر اولا
فان قيل لايلزم الخ لايخفی ان العلة اذا كانت بحسب الوجود فقط كالفاعل
لايمكن ان يوجد المعلول الا ان يوجد العلة معه علی ما يقتضيه معنی العلية
فهذا السؤال بعد القول بالعلية لايخ عن ركاكة مع انه يلزم منه الوجوب
بلا ايجاب او ايجاب بلا وجوب موجب ويتسلسل الخ ای يلزم ايجابات غير
متناهية فی وجود واحد وهو باطل بالضرورة فلا يرد انه دعوی ما لم يثبت
بعد لان الكلام فی بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التس لان موجد
الكل الخ تحقيقه ان الكلية والتجزی بالذات للكم المنفصل وبالعرض لغيره
فايجاد الكل فی الحقيقة يرجع الی افاضة الكثرة والعدة علی الطبيعة المشتركة
وذلك لان الاختلاف علی ضربين الاول بحسب الحقيقة والثانی بحسب العدد
والكلية والجزئية مما للمختلفات فی العددية من حيث انها مختلفات عددية
وكان للعدد بالذات وللمختلفات فی بحسبه بالعرض ولو اعتبر فی المختلفات
بحسب الحقيقة كان باعتبار الاختلاف العددی فحقيقة ايجاد المختلفات
العددية من حيث انها مختلفات عددية افاضة الكثرة علی طبيعة ای تكثر

تلك الطبيعة فايجاد الكل هو بعينه ايجاد الاجزاء وبهذا يسقط ما يتراءى
ورووده منا ان ايجاد الكل ان كان غير ايجادات اجزائه فيجوز ان تكون
موجدة وغير موجدة وان كان نفس ايجاداتها فلا يكون الكل شيئا واحدا
بل عين الاجزاء بالاسر فتكون موجدة عين موجدها وبهذا يثبت ان لا
موثر ولا موجد في الوجود الا الله تعالى وبهذا يظهر دليل اخر على الواجب
لذاته وهو ان مفيض الكثرة بالاسر ليس الا ما هو واحد لذاته لان الواحد
بالوحدة الزائدة من جملة الكثرة ولا شك ان الواحد لذاته ليس الا الوا
لذاته وبعبارة اخرى هذا العدد الغير المتناهي امر اعتباري موجود في نفس
الامر فلا بد له من منشأ انتزاع والاحاد بالاسر كثرة محضة لا حقيقة لها
فلا يصلح ان تكون منشأ انتزاعه فيكون في خارج السلسلة حقيقة من
حيث افاضتها هذه العدة على طبيعة الوجود منشأ الانتزاع هذا والله ولي
التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق   وانها اي تلك العلة الخارجة
الخ لا يخفى ما فيه من الخرازة لان ثبوت العلة الخارجة يتوقف على نفي
العلة الداخلة على كل واحد من الاجزاء والحق ان هذا البرهان لاثبات
الواجب لذاته وحصر الفاعلية فيه تعالى وهذه المقدمة ملغاة ههنا
ولعل المراد من ايرادها ان يثبت تناهي السلسلة المفروضة   اثباته
لها لا يخلو عن صعوبة فتامل   ايضا اذا لم يثبت الخ فيه انه يجوز ان يكون
لذلك الجزء فاعل وشرط ويكون الفاعل خارجا عن السلسلة والشرط
داخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك الجزء طرفا للسلسلة لا يقال الكلام في
العلل الفاعلية فيكون ذلك الجزء طرفا لها ويلزم انقطاعها لانا نقول يرجع
هذا الوجه الى الوجه الاول   لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة
هذا مبني على ان الاعدام اللاحقة الزمانية اعدام حقيقية كما هو المشهور
عند الجمهور والا فلا يلزم من سلب وجوده مطلقا فانه يكون وجوده في
مجموع الازمنة   تعتبر تارة مع الخ ههنا اعتبار اخر وهو ان يعتبر الاحاد
معروضة للهيئة وهي بهذا الاعتبار ايضا امر وجداني كما تحققه في بحث

الوحدة

الوحدة والكثرة   والجواب ان المراد ههنا هو المعنى الثاني الخ انك تعلم ان
المعنى الثاني ليس له حقيقة ووجود غير حقائق الاحاد ووجوداتها فلم
يكن لها علة غير عللها وتوقف غير توقفاتها فليس ههنا تعليل واحد
حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل تعليلات متعددة في كل تعليل
يتغاير العلة والمعلول والاشتباه انما وقع بين تعليل الاجزاء بالاسر و
تعليل المركب منها المغاير لها وهو على الاول تعليلات متعددة وعلى
الثاني تعليل واحد فالصواب في الجواب اختيار المعنى الثالث اي
المجموع المعروض للهيئة واثبات هذا المعنى وبيان مغايرته للمعنى
الثاني اي الاحاد المحضة قال ناقد المحصل في ذلك الاشياء التي كل واحد
منها متقدم على الشيء يمتنع ان تكون نفس المتاخر وهو كما تراه لا يخلو عن
ضرب من المصادرة وكذا ما قال بعض الفضلاء ههنا ان احتياجات الكل
غير احتياجات الاجزاء وامكانه غير امكاناتها فيكون له وجود غير وجوداتها
فالاولى ان يقال حقيقة العدد وحدات من حيث انها معروضة للهيئة
كما مر بيانه فيكون العدد في الاحاد امرا من حيث انها معروضة لها ولا شك
ان العدد احادا من حيث انها معروضة لها ولا شك ان العدد امر
اعتباري موجود في نفس الامر فكذا المعدود موجود فيها سواء كان
موجودا في الخارج بناء على ان كل جزء موجود فيه او لا وكونه امرا اعتباريا
لا يضر المقصود لان الامر الاعتباري كالموجود الخارجي يحتاج الى العلة
وعلى كل تقدير يندفع الشبهة المشهورة وهي انه يلزم من وجود الاثنين
وجود الامور الغير المتناهية فانه اذا تحقق الاثنين تحقق الثلاث
احدها هو مجموع الاثنين واذا تحقق الثلاث تحقق الاربع احدها هو مجموع
الثلاث وهكذا لان ما يلزم هو اللاتناهي في الامور الاعتبارية لان في
الرابع اعتبار الاثنين الاولين مرتين فما بعده اعتباري بمراتب وهو انه
الاعتبارية لا يقال هذا المجموع المغاير للاحاد المحضة لا يحتاج الى علة غيرها
وغير عللها بل تحصل بعدها على سبيل الاستتباع لانا نقول الشيء تحصل

استنباعا بان يتعلق التاثير الذى هو للممتنع له بالذات بذلك الشيء
بالعرض ولا شك ان تاثير الاجزا تاثيرة متعددة لا يمكن ان يتعلق هو
بالمجموع الذى هو امر وجدانى ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضى ان
يكون للمتبوع حقيقة محصلة وحدانيه وايض قد عرفت ان الحقيقة هو
العددية هى الكلى بالذات اى قبل الاحاد او معها فان الانسان مثلا لا
يتصور له افراد الا بان يتعدد فكيف يكون متبعا لها وبه يندفع منع آخر
يرد مهنا وهو انه يجوز ان يحصل الكلى بعد المعلول الاخير على سبيل
الاستتباع هذا والله الهادى الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد
ان الكلام الا لاحاجة الى ذلك لما عرفت ان ايجاد الكل هو بعينه ايجاد
الاجزا فان الكلام فى المركب العددى وايجاده انما هو ايجاد لوحداته
فكذا ايجاد الحدود المعدود هو ايجاد لاحاده فعلى تقدير ان يكون
الجزء موجدا للكل يلزم ايجاده لنفسه فلا يمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة
جزء موجد بها بخلاف المركب من الواجب والممكن فانه ليس مركبا فى الحقيقة
لان الكل العددى فيه منتف بانتفاء الوحدة العددية فى احد جزئيه اعنى
الواجب فان قلت من المعلوم ان المركب يحتاج فى الوجود الى الاجزا فكيف
يكون ايجاده نفس ايجادها قلت هذا فى المركب الخارجى كالمركب من المادة
والصورة دون المركب العددى فان احتياجه الى الاجزا انما هو فى التاليف
فقط كما اشرنا اليه فى فواتح هذا المرصد فتدبر وبهذا تبين بطلان ما قد
قيل الا هذا الاشكال ليس باختيار الشق الثانى من الدليل كما يدل عليه
كلامه قدس سره فان قبل المعلول الاخير الى غير النهاية ليس داخلا فى السلسلة
لامتناع تركب العدد من الاعداد بل هو باختيار الشق الثالث منه ويدفعه
ما قررناه واما ما ذكره قدس سره فلا يدفعه اذ لهذا القائل ان يقول ان اردتم
بالعلة المستقلة للكل ما يكون بنفسه علة موجدة له ولكل واحدة من الاجزا
فلا نم ان يكون للكل علة لذلك وان اردتم بها ما لا يكون علل الاجزا خارجة عنه
فلا نم فيمنع لزوم توارد الموجدين على شئ من الاجزا فانه يجوز ان يكون ما
فوق

فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للكل ولا يكون بنفسه علة لشئ من
من الاجزا بل مشتملا على عللها فان قلت هذا الدليل يبطل تناهى العلل
الفاعلية كما يبطل لا تناهيها فان علة جميع هذه العلل ليست نفسه ولا داخلة
فيه ولا خارجة عنه بعين ما ذكر قلت هب ان الامر كذلك فان هذا الدليل
يدل على ان الممكنات باسرها متناهية كانت او غير متناهية مستندة الى
الواجب تعالى ابتداء كما مرت الاشارة اليه وذلك حق لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه انما يجرى فى تسلسل الخ وذلك لان مبدء هذه السلسلة
علة محضة كما ان مبدا سلسلة العلل معلول محض فيجوز ان يكون العلة الحقيقية
الواجب علة لتلك السلسلة فلا يلزم علية الشئ لنفسه ثم التسلسل فى المعلولات
انما هو على تقدير اجتماعها فانها اذا كانت متعاقبة يكون غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد وقد سنح لى فى هذا الاوان برهانان شريفان الاول
لو تسلسلت العلل الى غير النهاية كان لكل واحد منها وجود فى ضمن وجود
الكل مقابل للعدم فى ضمن عدم الكل ولا شك ان هذا النحو من الوجود
ممكن فلا بد له من علة وهى ليست فى هذه السلسلة فان كل واحد منها فى
هذا الوجود فى مرتبة واحدة فيكون لها مبدء خارج عنها فلا يكون اللاتناهى
فى العلل والثانى لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم ان يحصل ما بالعرض
من غير ان يحصل ما بالذات لان المعلول لازم لعلته المستقلة وقد قررنا
فى موضعه ان جعل اللازم هو بعينه جعل الملزوم يتعلق اولا وبالذات
بالملزوم وثانيا وبالعرض باللازم اى مساوية لها الخ وذلك لانا نعنى
بالمساواة وقوع كل واحد من احدى السلسلتين بازاء واحد من السلسلة
الاخرى وبالزيادة والنقصان عدم الوقوع فلا يمكن ان يتحقق التساوى مع
الزيادة والنقصان والا يلزم اجتماع النقيضين وقد نقض هذا الدليل
الا انت نعلم ان للعدد وجودا ذهنيا محضا لا يترتب عليه الآثار ووجودا ذهنيا
حذو الوجود الخارجى فى ترتب الآثار فمذهب وجوده الاول منشاه ينقطع
بانقطاع الاعتبار باتفاق الحكما والمتكلمين ومذهب وجوده الثانى نفس كون

المعدود من حيث انه يصح انتزاعه عنه وهو عند المتكلمين ايضا متناه وعند
الحكما وان كان غير متناه لكن على تقدير عدم الترتب الوضعي والطبيعي ع
لا ترتب فيه ترتبا عدديا لعدم تعين مورد الانتزاع فلا يجري التطبيق فيه
لانهم اشترطوا الترتب في اجزائه وعلى تقدير الترتب الوضعي او الطبيعي
يتعين مورد الانتزاع ويحصل له الترتب العددي فيجري التطبيق فيه
بحسبه كما يجري بحسب الترتب الوضعي والطبيعي هذا ولك ان تستدل بدليل
قريب الماخذ من دليل التطبيق وهو ان كل سلسلة غير متناهية مشتملة
على سلاسل غير متناهية لان في كل سلسلة غير متناهية الوفا غير متناهية
في تلك الوف آحاد غير متناهية وفي هذه الاحاد الوفا غير متناهية وهكذا
فهل كان بازاء كل واحد من سلسلة الكل سلسلة غير متناهية ام لا فعلى
الاول يلزم ان لا يشتمل سلسلة الكل على سلاسل غير متناهية وعلى الثاني
يلزم تناهي تلك السلاسل وهو يستلزم تناهي سلسلة الكل ودليل آخر
وهو ان كل سلسلة غير متناهية فيها الوف غير متناهية يمكن اخراج الاحاد
الغير المتناهية عنها متصلة بان يكون اول الاحاد اول السلسلة وثانيها
ثاني السلسلة وهكذا ضرورة ان نسبتها الى السلسلة كنسبة الجزء الى الكل و
اخراج الجزء عن الكل باي نحو كان ممكن فاما ان يكون ابتداء السلسلة بعد
الاخراج ما كان قبله اولا والاول ظاهر البطلان والثاني يلزم منه ان يكون
ابتداء السلسلة انتهاء الاحاد فيكون الاحاد التي فرضت عدم تناهيها
متناهية فتكون السلسلة متناهية فتامل اذ ليست مجتمعة الخ لا يخفى
انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها
موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل
سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود مطلقا
بل سلب الوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الاحاد المترتبة الغير
المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة والقول الفصل ان العدم السابق
عدم مطلقا لحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما
حقيقيا

حقيقيا لان رفع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع محال على ما يحكم به النظر
الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان وما ظن
انه لا بد ههنا من التقدم والتاخر اما وضعا او طبعا وهما من الاضافات
المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفيهما في وجود وذلك الوجود ليس
الا الوجود الخارجي لعدم اكتفا الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق وانتفاء
الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلام خال عن التحصيل لان ذلك الوجود
هو الوجود الخارجي في نفس الواقع والمتقدم والمتاخر يجتمعان في هذا الوجود
فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه وكونهما من الاضافات المتكررة
لا يستدعي ان يكون في زمان واحد بل ان يكون في الواقع معا الا ترى ان المعدوم
متقدم على معلوم بحسب الوجود الخارجي ولا يجتمعان في زمان واحد وتحقيقه
انه ما لا بد منه في التطبيق وهو التقدم والتاخر بمعنى منشا الانتزاع وهما
لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع وكذا ما ظن ان في ربط الحادث
بالقديم لا بد منها لتسم على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة
للحادث والا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث وينقل الكلام اليه هكذا
الى غير النهاية ساقط عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا يستلزم
امكان الازلية كما مر بيانه فالقديم علة تامة للحادث ولا يلزم التخلف لامتناع
وجوده في الازل لا يقال على تقدير التعاقب لا نحتاج الى الترتيب وانما
نحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم والتاخر الزمانيين بين الاحاد
المتعاقبة ولو بالعرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة
بحسب الوجود في الواقع ولا شك انها بهذه الحيثية لا يلحقها التقديم و
التاخير الزمانيين فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في
الذات على تقدير ان يكون بنفسه موجودا في الخارج ولا يراسمه الذي هو الآن
السيال فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم والتاخر لذاته قلت حكم التطبيق انه
على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيا محدودا بحد يجري
التطبيق فيه اما ممتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعا عنده كما في جانب الماضي

او يمكن التجاوز عنه منقطع عنده كما فى جانب المستقبل فتدبر جدا فانه
دقيق وبالتدبر حقيقا لجواز ان يقع احاد كثيرة الخ فيه اشارة الى ما
ذكره بعض المحققين ان السلسلتين المفروضتين لاشك فى ان زيادة
احديهما على الاخرى من الطرف المتناهى فاذا طبقنا فى صورة الترتيب
ينتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة
ليست فى الاوساط لانا نفرض كلا من الآحاد بازاء سابقها بمرتبة فلا يبقى
فى البين زيادة لاحديهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم تكن من الطرف
لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز
ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال
الزيادة الى الطرف كما فى الصورة الاولى والحاصل ان احاد السلسلتين على
تقدير الترتب تنطبق عند العقل اجمالا فاذا طبقناهما تطبيقا عقليا اجماليا
تنتقل الزيادة من جانب التناهى ولا تبقى فى البين للاتساق والانتظام
فبالضرورة تكون فى جانب اللاتناهى فما ظن ان الزيادة انتقلت من
الطرف الى الوسط ولا تبلغ اقصى الحد ودبل لا تزال تنتقل وتتردد الى
الاوساط حتى ينصرم اعتقال الوهم وينقطع عمل التطبيق وح يقع الزيادة
فى ذلك الحد ويغير فى ذلك المرتبة فهو من بعض الظن ثم اللازم فى التطبيق
ما ينتظم الاحاد ويتميز به عند العقل سواء كان ذلك الترتب او بغيره
كاللزوم المحض فيمكن اجراء البرهان فى كل سلسلة غير متناهية سواء
كانت مترتبة او غير مترتبة فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا اس
اسقط عنه واحد وهذا المجموع يستلزم نفسه اذا اسقط منه واحد آخر
وهكذا او ذلك كما تراه لا يبتنى على تركب العدد مما دونه من الاعداد فتأمل
ولا تغفل لقيامه وجريانه الخ قد عرفت ان فى التطبيق لابد من الاجتماع
بحسب الواقع لانه لا يتصور بين المعدوم ومات الصرف ثم الاجتماع بحسب
الزمان ليس بلازم وكذا لابد من الترتب والا لا يتعين الزيادة فى الطرف
الغير المتناهى من جانب العلل الخ اذ ذلك لان زيادة الكل على المحصور

بين الحاصرين من الجانبين هى باثنين لا بواحد فان المعلول الاخير وعلة
ما داخلان وخارجان من المحصور لكن صاحب القوة الحدسية الخ و
ذلك لان كل علة فرضت من العلل كان ما بينهما وبين المعلول الاخير متناهيا
ثم اين حصل غير المتناهى فعلمنا ان هناك علة هى طرف السلسلة وان
لم يتعين عند تأملك وقريب من ذلك انها ان وصلت الى غير النهاية
يلزم الحصر وان لم تصل تحصل المط ولا يخفى انه على تقدير اللاتناهى
متناهيات غير متناهية لا متناهية ولا وصول الى النهاية لا وصول
الى غير النهاية والحق ان ذلك خارج عن طور النظر نعم ما قال بعض
المحققين هذه المقدمة اى توسط الكل بين المبدء وواحد ليس اجلى
من المط حيث يثبت به نسبته به بل يكاد ان تكون عينه اذ لا معنى للانتها
للا انتهاء الا احاطة النهاية وقد سنح لى فى مسألة الزمان برهانان على
بطلان التسلسل تثبت منهما كثير من المطالب العالية الاول ان وجود الممكن
اى الوجود الذى به موجوديته وجود قائم بنفسه وواجب لذاته لانه
ليس قائما بالممكن على وجه الانضمام والا يلزم تأخره عن نفسه ولا على
وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدرى انتزاع آخر بل
انتزاعات غير متناهية والثانى انه لابد لطبيعة الوجود المشتركة بين
الوجودات الخارجية والذهنية من منشأ الانتزاع وذلك المنشأ موجود
ليس لوجوده منشأ انتزاع آخر غيره لانه منشأ لانتزاع الوجود المطلق
فيكون واجبا لذاته اى لزاد عدد المعلولية على عدد العلية فى هذا
التفسير تنبيه على ان اللازم نفس الزيادة لا لزومها واشارة الى ان
المراد ليس ذات العلة والمعلول مطلقا بل من حيث صحة انتزاع العليتين
والمعلولية منهما فان العلية والمعلولية كما يطلقان على الوصفين المصدريين
يطلقان على الموصوفين بهما من حيث انهما متصفان باتصاف انتزاعى
ولا شك انه كما امتنع الزيادة فى العلية والمعلولية المصدريتين فكذا فى
المتصفين بهما من حيث انهما متصفان بهما وبهذا يندفع ما اورد ان

١٩٦

العلية والمعلولية اعتباران عقليان منقطعان بانقطاع الاعتبار وان
اعتبرت ذات العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة معهما لم تجر الدليل
وان اعتبرت صارت اعتبارية ايضا واما ما توهم ههنا من ان المعلولية الاخيرة
تضايف العلية التي فوقها وهكذا الى غير النهاية فظاهر السقوط لان
اللازم منه زيادة احد المتضايفين على الآخر ولزومه بين فانا نعلم
اجمالا ان المعلول الاخير معلول فقط وما فوق الى غير النهاية علة و
معلول وهذا الوجه جار الخ فيه اشارة الى ان هذا البرهان يجري في
الغير من الجانبين وذلك لانا اذا اخذنا من هذه السلسلة معلولات
متصاعدة او علة متنازلة لنا نحصل على التقدير بين سلسلة متناهية
من جانب غير متناهية من جانب آخر جعلنا ان يكون في سلسلة العلل
من هاتين السلسلتين علة لا يكون معلولا وفي سلسلة المعلولات معلولا
لا يكون علة ليتناول عدد العلية والمعلولية الا ترى ان السلسلة الغير
المتناهية من الجانبين اذا اخذنا من وسطها علة او معلولا
تحصل سلسلتان ان اسقطنا العلة المحضة من العلة والمعلول المحض
من سلسلة المعلول يزاد احد المتضايفين على الآخر فكما انه لا بد من
هاتين السلسلتين المتناهيتين من العلة المحضة والمعلول المحض لتساوي
العلية والمعلولية كذلك لا بد في السلسلتين الغير المتناهيتين من
هذا وبالجملة الخ فيه اشارة الى ان هذا البرهان يجري في افراد الانواع
المتولدة متصاعدة ومتنازلة فيكون في كلا الجانبين غير متناهية
تمت الحواشي المنسوبة الى افضل المحققين مير زاهد الهروي
المعلقة على الامور العامة من المواقف المنسوب
الى سيد المحققين السيد الشريف قدس
سره بقلم الحقير عبيده الفاني
محمد راضي البولبيني حقق
الله له جميع الاماني
بجاه سيد المرسلين
آمين آمين
آمين